Sofia Vanni Rovighi

Elementi di filosofia

1. Introduzione, logica teoria della conoscenza

Biblioteca La Scuola

Introduzione - Logica: questioni preliminari - Logica minor (*Il concetto, L'enunciazione o proposizione, L'argomentazione)* Logica maior o teoria della conoscenza (*Eliminazione di pregiudizi, Fenomenologia della conoscenza, Teoria della conoscenza e critica della conoscenza, Gli universali, Le verità immediatamente evidenti, Le verità mediatamente evidenti)* - Appendice: l'errore

ISBN 978-88-350-3320-2

9 788835 033202

€ 15,50

SOFIA VANNI ROVIGHI

ELEMENTI DI FILOSOFIA

EDIZIONE COMPLETAMENTE RINNOVATA

VOLUME PRIMO

INTRODUZIONE, LOGICA, TEORIA DELLA CONOSCENZA

EDITRICE "LA SCUOLA" - BRESCIA

1. Che cosa è la Filosofia

La filosofia come problema del tutto

La filosofia è intesa generalmente come lo studio del *tutto*, di tutta la realtà, di tutto l'essere, mentre le scienze particolari studiano una determinata zona della realtà.

Consideriamo filosofi i Presocratici appunto perchè ricercavano non già il principio di questo o di quest'altro fatto, poniamo della generazione di una determinata specie vivente, ma il principio, l'ἀρχή, di tutta la realtà, il principio da cui si generano tutte le cose naturali. E se limitavano le loro ricerche alla natura, e non si preoccupavano ancora del mondo umano, del mondo dello spirito, ciò avveniva perchè non avevano ancora prestato attenzione ad esso, perchè non avevano ancora un concetto di spirito, non già perchè volessero limitare le loro ricerche ad una sola zona della realtà.

Aristotele concepisce la filosofia prima come la scienza dei primi principî e delle prime cause,[1] ossia delle cause di tutto l'essere, come la scienza più universale. E così la intesero pure gli scolastici medioevali.

La filosofia come problema della vita

Si trova però nella storia della filosofia un altro concetto della filosofia stessa: è quello della filosofia come impostazione e solu-

(1) *Metaph.* A, 982-b.

zione del problema della vita, per usare una espressione di A. Masnovo.[2]

Nel *Fedone*, Platone definisce la filosofia come una preparazione alla morte, ma alla morte intesa come l'ingresso nella vera vita, alla morte come a quella che rivelerà il vero significato della vita umana. « Quelli che amano il sapere ... conoscono bene che la filosofia, prendendo a educare la loro anima ... cerca a poco a poco di guidarla e addirittura si adopera di liberarla dal corpo ... e la esorta a raccogliersi e a restringersi tutta sola in se stessa ... ».[3]

Così è anche nelle filosofie post-aristoteliche: stoicismo, epicureismo, neoplatonismo. Il problema centrale di esse è quello della vita: che significato, che valore ha la vita umana?

Questa concezione acquista un rilievo particolare in S. Agostino, come ha ben mostrato A. Masnovo.[4]

Nell'epoca moderna, lo stesso Kant ha fatto culminare la filosofia nell'etica e ci ha presentato tutta la sua teoria della conoscenza come un procedimento per aprire la strada alla fede morale. « Dovetti — dice con una frase rimasta famosa — togliere il sapere per far posto alla fede ».[5] E la fede di cui egli parla è la fede morale, la fede nei postulati della ragion pratica.

Nell'epoca contemporanea la filosofia dell'azione del Blondel, le filosofie esistenziali, concepiscono il problema filosofico come il problema della vita umana.

Si è osservato che le filosofie che pongono a loro centro il problema della vita, sono quelle a carattere religioso, e taluni hanno assegnato alla filosofia il problema dell'essere, alla religione il problema della vita o, come dice M. Scheler,[6] che sostiene appunto questa distinzione, il problema della "salvezza della persona".

UNITÀ DEI DUE PROBLEMI

Ora, sono veramente *due* problemi diversi, quello dell'essere nella sua totalità, e quello della vita umana?

---

(2) *La filosofia verso la religione*, Milano, Vita e Pensiero, 5ª ed., 1960.

(3) *Fedone*, cap. 33, trad. Valgimigli.

(4) *Filosofia cristiana*, in *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica*, Milano, Vita e Pensiero, 1934.

(5) *Critica della ragion pura*, Prefazione alla 2ª ediz. B, XXX.

(6) *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, Der Neue Geist Verlag, 1933, pag. 335. (La prima ed. è del 1921 e riflette il pensiero di Scheler nel suo periodo teistico).

Lo stesso Scheler osserva [7] che, se essenzialmente diversa è l'origine soggettiva, psicologica, della filosofia e della religione, i loro oggetti sono strettamente connessi, poichè quel reale, quell'essere, che sta a fondamento di ogni altro decide in ultima istanza della salvezza di ogni altra realtà, ivi compreso l'uomo.

Infatti *nel tutto sono dentro anche io*, e risolvere il problema del tutto significa risolvere anche il problema dell'uomo, del valore della vita umana.

Per questo la filosofia, pur nella sua apparente astrazione, incide così profondamente sulla vita. Non è indifferente per la vita morale di un uomo la filosofia che egli professa, mentre è totalmente indifferente il suo grado di conoscenza in fatto di matematica o di chimica. C'è del vero, sebbene sia espresso con esagerazione, nella frase di Fichte: « La filosofia che uno ha, dipende da che uomo uno è ».[8]

Il problema della vita è implicito nel problema del tutto, ma anche questo è implicito in quello. Infatti, come fa bene osservare A. Masnovo, per sapere quale significato ha la vita umana bisogna vedere d'onde essa venga ed a che cosa termini. Sono io il prodotto di forze cieche o di una Provvidenza ordinatrice? Il termine della mia vita è il nulla o è il conseguimento di un'altra vita, più intensa e più alta?

Ora, per rispondere a questa domanda dobbiamo svolgere tutta la filosofia: dobbiamo risolvere il problema di Dio, dell'universo, dell'anima umana. Dobbiamo dunque studiare tutta la realtà.

Anzi, va aggiunto che affrontare il problema della vita porta ad affrontare anche il problema della conoscenza, in vista di garantire gli atti conoscitivi con i quali si viene via via risolvendo il problema dell'universo e della vita.

Un determinato popolo o un determinato individuo può comin-

---

(7) *Loc. cit.*

(8) « Was für eine Philosophie man wähle hängt davon ab, was man für ein Mensch ist », *Erste Einleitung in die W. L.* 1797, ed. Medicus (Fichte's Werke), vol. III, pag. 18.

La frase di Fichte, veramente, allude ad un altro fatto, e cioè che l'atteggiamento morale del filosofo ha un notevole influsso sulle conclusioni filosofiche alle quali egli giunge nel suo sistema: cercheremo di spiegare questo fatto nell'etica. Ma è anche vero — e per questo ho ricordato qui la frase di Fichte — che talora si ha paura di arrivare a certe conclusioni filosofiche per le conseguenze che esse porterebbero logicamente nella valutazione del nostro atteggiamento morale.

ciare dal porre l'accento su un problema, un altro popolo o un altro individuo può cominciare dal porre l'accento sull'altro. Non mi sembra si possa escludere, p. es., che dagli antichi Greci sia stato accentuato per primo il problema del tutto, dell'universo. Quel che preme affermare è che l'un problema implica l'altro.

Problema della vita e pragmatismo

Si badi bene a non confondere questa concezione della filosofia come problema della vita con la concezione pragmatistica. Il pragmatismo, infatti, è quella dottrina che fa coincidere il vero con ciò che ha valore per la vita. Secondo questa dottrina si deve affermare ciò che fa bene, ciò che è utile, ciò senza cui non si potrebbe vivere.

Ora la differenza fra la nostra posizione e il pragmatismo salta agli occhi. Secondo noi la vita *pone* il problema filosofico, *non lo risolve;* per risolverlo noi dovremo vedere, conoscere, guardare le cose come sono. Se una conoscenza rigorosamente oggettiva ci portasse a concludere che la nostra vita non ha alcun valore, dovremmo accettare tale conclusione. Per il pragmatismo, invece, la vita non solo pone, ma risolve anche il problema filosofico: noi dovremmo non affermare ciò che vediamo, ma cercar di credere ciò che è favorevole alla nostra vita.

Filosofia e metafisica

Quando si chiede alla filosofia di risolvere il problema del tutto (e quindi della vita — poichè abbiamo visto che i due problemi si implicano a vicenda), si concepisce la filosofia come *metafisica.*

Il termine metafisica sorse storicamente per designare certi libri di Aristotele che, nell'ordine dato alle opere aristoteliche da Andronico di Rodi (I sec. a. C.), venivano dopo i libri fisici (μετὰ τὰ φυσικά). Questo titolo di origine, per dir così, topografica, servì bene anche a designare il contenuto di quei libri, che trattano infatti degli aspetti dell'essere che trascendono l'esperienza sensibile.[9]

Oggi, comunemente, si intende per metafisica una teoria dell'Assoluto,[10] cioè una teoria che, se anche non parte dall'Assoluto,

---

(9) Ossia non sono afferrabili sensibilmente; sono, in questo senso, al di là dell'esperienza sensibile.

(10) Cfr. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 1938.

tuttavia tende ad esso, perchè appunto tende ad affermare una realtà che ha in sè la ragion sufficiente del suo essere, che non ha bisogno di altro per esistere. Infatti, finchè non si sia trovata una tale realtà, non si può dire di aver spiegato il reale nella sua totalità, dato che tutto ciò che è relativo (non assoluto), ha bisogno di *altro* per esistere e quindi non può essere *tutta* la realtà.

Vari tipi di metafisiche

Ma che cosa è l'Assoluto?

A seconda delle risposte che si danno a questa domanda, si hanno varî tipi di metafisiche.

Non è facile classificare questi tipi, poichè ogni classificazione è un po' un torto fatto alla concreta realtà storica, tuttavia tenteremo una classificazione molto sommaria.

Distingueremo, innanzi tutto, metafisica dell'*immanenza* e metafisica della *trascendenza*.[11]

Le metafisiche dell'immanenza affermano che l'Assoluto è il mondo dell'esperienza.[12] Ciò equivale a dire: il mondo dell'esperienza spiega se stesso, ha in sè la sua ragion sufficiente. Non c'è bisogno di andare a cercare al di là dell'esperienza un principio che spieghi questo mondo in cui viviamo: il principio della realtà (quell'ἀρχή di cui già si preoccupavano i Presocratici) è dentro (*manet in*) il mondo sperimentabile. La filosofia di Democrito, il panteismo di Spinoza, l'idealismo di Hegel (almeno secondo l'interpretazione che ci sembra più esatta), il materialismo, sono metafisiche dell'immanenza.

Le metafisiche della trascendenza, invece, affermano che l'Assoluto si distingue dal mondo dell'esperienza, è in un certo senso (evidentemente non nel senso spaziale) *al di là* dell'esperienza. Affermano la trascendenza Platone, Aristotele, S. Tommaso, Cartesio,

---

(11) Si badi che i termini immanenza e trascendenza possono essere presi in un significato metafisico e in un significato gnoseologico. Noi qui li prendiamo nel loro significato metafisico. Nel senso gnoseologico invece l'immanenza è l'affermazione che l'oggetto conosciuto si risolve nel soggetto conoscente, la trascendenza è l'affermazione che l'oggetto conosciuto ha una realtà irriducibile a quella del soggetto.

(12) Cfr. Bontadini, *Op. cit.*

Leibniz, Berkeley, ecc. L'affermazione di immanenza si chiama anche *monismo*, l'affermazione di trascendenza *pluralismo*.

Le metafisiche dell'immanenza possono essere *idealistiche* o *materialistiche*. Le prime affermano che l'Assoluto è spirito (per es. Hegel e i neohegeliani italiani); le seconde affermano che l'Assoluto è materia (per es., Marx, Haeckel e gli altri materialisti del sec. XIX).

Il panteismo è una forma di immanentismo e può avvicinarsi più all'idealismo o più al materialismo, secondo che tenda ad assorbire il mondo in Dio o Dio nel mondo. Nel primo caso si ha un panteismo acosmistico, che considera il mondo come una semplice apparenza di Dio (come in Plotino e in Spinoza); nel secondo caso si ha un panteismo naturalistico, che divinizza la natura, come nel Bruno.

La metafisica della trascendenza può assumere due forme: *idealismo* e *realismo*. L'idealismo della trascendenza è ben diverso dall'idealismo immanentistico. Infatti, mentre questo afferma: l'Assoluto è identico col mondo dell'esperienza e quest'unica realtà è spirito; l'idealismo della trascendenza afferma: l'Assoluto si distingue dal mondo dell'esperienza, ma la realtà del mondo dell'esperienza è solo il pensiero, lo spirito. In altre parole: per l'idealismo immanentistico esiste un *unico* spirito; per l'idealismo della trascendenza esistono *più* realtà spirituali: Dio e gli spiriti creati (umani). I corpi, la materia, si riducono a rappresentazioni. Fautore di un idealismo della trascendenza è Berkeley. Si avvicinano a questo modo di pensare anche Malebranche, Leibniz.

Il *realismo* spiritualistico, invece, afferma non solo che l'Assoluto è distinto dal mondo dell'esperienza, ma anche che, nel mondo dell'esperienza, la realtà corporea esiste in sè ed è distinta dal nostro pensiero.

Nel modo poi di affermare l'esistenza della realtà extra mentale, si distinguono varie correnti: alcuni ritengono che l'esistenza di una tale realtà sia immediatamente evidente, altri affermano che essa va dimostrata. Ma queste differenze riguardano la teoria della conoscenza, non la metafisica.

Tentativi di rinunciare alla metafisica e loro impossibilità

Non tutte le filosofie intendono però di essere metafisiche, intendono cioè di darci una teoria dell'Assoluto. Kant, nella parte teoretica della sua filosofia, i positivisti, i neopositivisti e tutti quelli che in genere si dicono *agnostici*, ritengono che la mente umana non sia capace di costruire una metafisica, non possa uscire dal mondo dell'esperienza.

Non si confonda l'agnosticismo con l'immanentismo. L'immanentismo, infatti, pretende di darci una teoria dell'Assoluto e ci dice: L'Assoluto è il mondo dell'esperienza, mentre l'agnosticismo si limita a dire: C'è una realtà sperimentabile che noi possiamo descrivere; più in là non possiamo andare. Non possiamo dire se questa sia *tutta* la realtà, sia l'Assoluto, o se invece ci sia qualche cosa oltre questi dati sperimentabili; non sappiamo: *ignoramus et ignorabimus*.

Si chiederà: ma nella posizione agnostica si può ancora parlare di filosofia?

Rispondo: No — se si vuol essere coerenti. E di fatto il positivismo ha affermato che, nel mondo moderno, la scienza ha sostituito la filosofia. Se si ammette ancora una filosofia accanto alle scienze particolari, la si riduce a critica della conoscenza (neokantismo) o a sintesi dei risultati delle ricerche scientifiche (positivismo) o ad analisi del linguaggio (neopositivismo).

In realtà succede poi che nella filosofia così mutilata si insinui sempre come presupposto tacito una certa concezione metafisica.[13] Con questo inconveniente: che è una metafisica inconsapevole, quindi fatta senza controllo, in modo non critico.

L'uomo, infatti, non può fare a meno della metafisica. E ciò perchè, come si disse, la metafisica è necessariamente legata alla soluzione del problema della vita. Ora il problema della vita ognuno deve risolverlo: lo risolve già per il fatto di vivere in un determinato modo piuttosto che in un altro, di dare un orientamento alla propria vita.

---

(13) J. Wisdom, che si dice discepolo di L. Wittgenstein, ossia di uno dei promotori del neopositivismo, riconosce che il principio supremo del neopositivismo — e cioè l'affermazione che le proposizioni non verificabili empiricamente sono prive di significato — non è altro che la generalizzazione di una serie di teorie metafisiche. Cfr. *Metaphysics and Verification*, in "Mind", XLVII (1938) pagg. 452-497.

Anche chi vive dimentico di ogni interesse speculativo, abbandonato alla vita sensibile, ha implicitamente una metafisica, perchè erige la materia, la vita sensibile ad Assoluto. « *Quorum deus venter est*, dice S. Paolo di tali che probabilmente si sarebbero meravigliati di vedersi per tal modo investiti positivamente dalla categoria teologica ».[14]

Generalmente l'agnosticismo è una forma di sfiducia che nasce dalla constatazione delle contraddizioni fra i diversi sistemi metafisici, delle difficoltà della metafisica. E, come tutte le delusioni, è la conseguenza di una fiducia eccessiva posta in un oggetto. in questo caso nella metafisica. Non bisogna infatti pretendere troppo dalla metafisica, non bisogna pretendere una conoscenza adeguata, che ci riveli *tutto* della realtà, che ci faccia conoscere il reale come può conoscerlo solo Dio. Questo pretese, per es., dalla filosofia l'idealismo tedesco, e si capisce bene come le esagerazioni metafisiche di tale corrente facessero poi nascere la reazione positivistica.

La filosofia è una conoscenza pienamente valida, dimostrata, ma che ha dei limiti: un limite in alto — per dir così — al di sopra del quale c'è la *Religione rivelata* e un limite in basso, al di sotto del quale c'è la *scienza*.

2. Filosofia e Religione

IDENTITÀ DEL PROBLEMA, DIVERSITÀ NEL MODO DI RISOLVERLO

Per evitare confusioni, diciamo subito che, quando parliamo di religione, intendiamo, qui, la parte intellettuale, dottrinale, dogmatica della religione: ciò che la religione insegna. Prescindiamo dagli atteggiamenti morali e sentimentali che conseguono una dottrina religiosa e che fanno anch'essi parte della religione. Si noti anche che intendiamo parlare di religione in un senso generico, applicabile sia alla religione naturale, come a quella soprannaturale. Quindi prescindiamo dai caratteri particolari alla religione soprannaturale. Partiamo dalla pura e semplice constatazione che c'è nella storia

---

(14) G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pag. 9.

umana un *fatto religioso*, un insieme di convinzioni che si chiamano *religione*, come ci sono serie di convinzioni e di atteggiamenti che si chiamano rispettivamente *scienza*, *filosofia*, *arte*, ecc. E ci domandiamo: quali sono i caratteri che distinguono la religione, come fatto che si riscontra in qualsiasi epoca e civiltà umana, dalla filosofia?

Secondo M. Scheler, come si disse sopra, filosofia e religione si distinguerebbero perchè avrebbero due diversi problemi: la filosofia il problema dell'essere, la religione il problema della salvezza. Ma il problema della salvezza della persona, quando significhi non il problema soprannaturale della redenzione da una caduta originale, ma il problema del come si possa attuare nella sua pienezza il valore della persona umana,[15] coincide con quello che sopra abbiamo chiamato il problema della vita — o almeno con una parte di esso. Ed abbiamo detto che il problema della vita, essendo implicito in quello del tutto, dell'essere nella sua totalità, è oggetto della filosofia.

D'altra parte possiamo noi dire che la religione abbia un *altro* oggetto? Non pare. Anche la religione si propone di far conoscere all'uomo il fine, e quindi il significato della sua vita, e di indicargli i mezzi per conseguirlo.

La conclusione sarà dunque che filosofia e religione hanno un medesimo oggetto, un identico problema: quello della vita. Esse si distinguono per il modo di risolverlo: la filosofia cerca di risolverlo con la ragione, la religione, così come esiste storicamente, con la fede.

Ma la fede è l'accettazione di qualche cosa che io non vedo e che mi è attestato da un altro, è l'accettazione di una rivelazione. Ne segue dunque che una ipotetica religione naturale, una religione che si fondasse solo su quello che possono dire le capacità conoscitive umane, con le loro pure forze naturali, non si distinguerebbe dalla filosofia.

Ho detto una *ipotetica* religione naturale, perchè tutte le religioni storiche si fondano su una reale o pretesa rivelazione e l'atteggiamento religioso non si distingue da quello filosofico se non in quanto è un accettare ciò che non si vede, un affidarsi a Qualcuno (sia poi questo Qualcuno realmente presente, come nella religione vera, o solo immaginato, come nelle false).

---

(15) E così lo intende M. Scheler.

Ma filosofia e religione sono forse due processi paralleli, sì che sia in nostro potere scegliere l'uno o l'altro, sì che l'uno non abbia nulla a che vedere con l'altro?

Evidentemente no. Io non ho nessun motivo di abbandonare la mia ragione finchè essa mi serve, di affidarmi a Qualcuno quando vedo io la strada. Accetterò la Rivelazione solo per quelle verità che sono superiori alla forza della mia intelligenza, alle quali la mia ragione non arriva.

Ma se ci sono delle verità superiori alle mie forze, hanno esse ancora un interesse per la mia vita? [16] Verità sopra-razionali non sono per definizione anche verità sopra-umane, quindi verità che non mi interessano?

La risposta non può essere che la seguente, anche se spetti alla teologia, e non alla filosofia, il giustificarla: Ci sono verità sopra-umane, soprannaturali, che mi interessano, appunto perchè io sono elevato ad uno stato soprannaturale.[17]

E qui si presenta un'altra difficoltà: io debbo accettare delle verità superiori alla mia ragione perchè sono elevato ad uno stato soprannaturale, ma d'altra parte so che sono elevato ad uno stato soprannaturale solo dalla Rivelazione.

La difficoltà si risolve se si tien presente che la Rivelazione cristiana, così come è intesa dal cattolicesimo, non è un fatto privato, personale, che si svolge nell'intimità individuale, e quindi controllabile solo interiormente dall'individuo, ma un fatto *storico*, che si impone alla mia esperienza. « Quelli che prestan fede ad una tal verità, alla quale la ragione umana non può offrire una prova — continua S. Tommaso — non credono così alla leggera, quasi *seguendo*

---

(16) Questa obiezione è formulata così da S. Tommaso: « Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit, cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt ». I, *Contra Gent.*, cap. 5.

(17) « Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur ... oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit ». *Ibid.*

favole ben inventate, come si dice nella II Epistola di S. Pietro (I, 16), poichè questi *segreti della divina Sapienza* (*Job*, 6) si è degnata rivelarli agli uomini la stessa Divina Sapienza, che conosce pienamente ogni cosa. La quale attestò la sua presenza e la verità della dottrina e dell'ispirazione con argomenti adatti, mentre per confermare le verità inaccessibili alla conoscenza naturale, mostrò visibilmente opere che superano i poteri di tutta la natura, e cioè miracolosa guarigione di malattie, resurrezione di morti, mirabile mutazione di corpi celesti e, ciò che è ancor più mirabile, l'ispirazione degli animi umani, sì che uomini rozzi e ignoranti, pieni del dono dello Spirito Santo conseguirono in un istante una somma sapienza e facondia ».[18]

Ma come avviene concretamente il passaggio dalla filosofia alla religione?

Seguiamo su questo punto S. Agostino, nella interpretazione data dal Masnovo. Dopo aver cercato invano una soluzione del problema della vita nel manicheismo ed avere indugiato un po' nello scetticismo, S. Agostino trova nella concezione neoplatonica una soluzione soddisfacente dei problemi filosofici. Il neoplatonismo scopre ad Agostino il mondo dello spirito e risolve il problema del male: « ... oltre il mondo dei corpi c'è il mondo dello spirito; Dio, sommo bene e sommo spirito è unico principio di tutta la realtà, dove il male non è che privazione di bene, la quale nell'uomo consiste nel disordine stesso della volontà.

« Il fine ultimo e la responsabilità del pellegrinaggio umano si profilano adesso con discreta chiarezza davanti agli occhi di S. Agostino. Il problema della vita offre una soluzione. Completa? Saper dove si va è certamente importante. Ed ora S. Agostino la meta del viaggio la conosce, almeno fino ad un certo punto. Ma altro è sapere dove si va; altro è sapere per quale via andarci e averne le forze. *Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia ... et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam* ... (*Conf.* VII, XXI, 27).[19]

È la distinzione fra sapere il QUO *eundum sit* e il QUA (*eundum sit*) di cui parla S. Agostino nel libro settimo delle *Confessioni* (cap.

---

(18) I, *Contra Gent.*, cap. 6.

(19) A. MASNOVO, *Filosofia cristiana*, in *S. Agostino e S. Tommaso*, Milano, Vita e Pensiero, 1942, pag. 100.

xx, 26, sulla quale così efficacemente insisteva nelle sue lezioni Mons. Masnovo. La filosofia potrà indicare all'uomo, e anche questo in modo abbastanza indeterminato, quale sia il fine della sua vita, ma non può mostrare all'uomo la via per raggiungere tale fine, nè, tanto meno, aiutarlo a percorrerla, poichè, nello stato attuale in cui l'uomo si trova, nella condizione *storica* dell'umanità, la via è Cristo.[20]

NECESSITÀ MORALE DELLA RIVELAZIONE ANCHE PER CERTE VERITÀ FILOSOFICHE

Ma la Rivelazione, nonchè necessaria per conoscere le verità soprarazionali che sono pur indispensabili per una soluzione *completa* del problema della vita, è anche un aiuto prezioso per farci conoscere quelle verità alle quali teoricamente potremmo giungere con la sola ragione e che quindi per sè appartengono alla filosofia.

L'itinerario agostiniano, che è poi l'itinerario di ogni uomo che cerchi sinceramente di risolvere il problema della vita, *non* si svolge così: prima una soluzione del problema con le sole forze della ragione, e poi una curiosità di vedere se si può conoscere dell'altro, se sia il caso di affidarsi a una Rivelazione. No: la spinta ad accettare la Rivelazione si fa sentire nella stessa difficoltà di risolvere adeguatamente il problema filosofico. La ricerca filosofica è lunga e ad essa non bastano le energie di un solo uomo: anche la filosofia come la scienza è opera di secoli e l'uomo dovrà aspettare dei secoli per sapere qual è il fine della sua vita? [21]

« Impostare e risolvere il problema della vita è il destino della filosofia: e, durante il tentativo della soluzione, sentire umilmente a un dato momento, dopo una marcia eroica di conquista in conquista, l'impotenza tragica di raggiungere l'ultima indispensabile conquista e il bisogno di stendere la mano, se mai alcuno la stringa e ne conduca al porto per sentieri che non sono più quelli della spe-

---

(20) Dico: condizione storica, attuale, contrapponendola ad una ipotetica e possibile condizione di pura natura.

(21) « Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est » S. THOMAE, *Summa theol.*, I. q, 1. art, 1. Cfr. I, *Contra Gent.*, cap. 4. Si veda lo svolgimento di questo concetto in A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Milano, Vita e Pensiero, V^{a} ed., 1960.

culazione razionale ... La spinta alla stretta di mano avviene nel nome di titoli filosofici, anzi nel nome di tutta la filosofia; ma la stretta effettiva e legittima avverrà nel nome di titoli extrafilosofici, essendo essa in funzione dell'impotenza della filosofia ».[22]

Così Platone fa dire a Simmia che si accinge ad esporre i suoi dubbi a Socrate, nel *Fedone:* « Perchè insomma, trattandosi di tali argomenti (l'immortalità dell'anima) non c'è che una cosa sola da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sè; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore, e, lasciandosi trarre su cotesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione ».[23]

3. Filosofia e Scienza [24]

L'altro limite della filosofia è costituito dalla scienza. Ci sono verità che non sono di competenza della filosofia, ma della scienza, e quando un filosofo cerca di dedurre da una metafisica verità che sono di competenza della scienza — come fecero i romantici ed Hegel con le loro filosofie della natura — prende dei grossi abbagli dei quali poi si dà la colpa non alle intemperanze metafisiche di singoli filosofi, ma alla metafisica *simpliciter* — come fecero i positivisti.

Come si distinguono filosofia e scienza?

Il termine *scienza* può prendersi in un senso largo, e allora significa conoscenza dimostrata, in contrapposto alle intuizioni artistiche o religiose o alla semplice opinione. In questo senso anche la filosofia è scienza, e scienza rigorosa.

In senso stretto, invece, per scienza s'intende l'insieme delle scienze particolari. Prendiamo ora il termine scienza in questo secondo significato.

---

(22) A. Masnovo, *Filosofia cristiana* in *S. Agostino* e *S. Tommaso*, Milano, Vita e Pensiero, 1942, pag. 101. Cfr. anche *La filosofia verso la religione*, pag. 93.

(23) *Fedone*, trad. Valgimigli, 85 c. d.

(24) Sui rapporti tra filosofia e scienza si vedano specialmente J. Maritain, *Distinguer pour unir*, Paris, Desclée De Brouwer, 1932, e *La philosophie de la nature*, Paris, Téqui, s.d.; F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, 2a ed., Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1947.

Alcuni tentativi di distinzione tra filosofia e scienza [25]

Se si concepisce la filosofia come un sapere dimostrato, quali sono le differenze che la distinguono dalle scienze particolari?

Un primo tentativo di distinzione potrebbe essere quello che si fonda sulla teoria aristotelica dei tre gradi di astrazione. Come è noto, Aristotele distingue il sapere teoretico in tre parti: fisica, matematica, metafisica, in base al grado di astrazione dei concetti di cui il sapere fa uso. La fisica astrae solo dagli elementi individuanti, ma considera il mondo corporeo nei suoi aspetti qualitativi e quantitativi; la matematica astrae anche dalle qualità per considerare il mondo solo sotto i suoi aspetti quantitativi; la metafisica infine prescinde anche dagli aspetti quantitativi per considerare il mondo solo in quanto *ente*.[26] Ma non è possibile identificare la scienza nel senso moderno della parola con la « fisica » aristotelica, perchè la fisica aristotelica è filosofia.[27] Aristotele ritiene che la fisica e la metafisica appartengano al medesimo tipo di sapere, e procede effettivamente nello stesso modo quando analizza i concetti di moto e di tempo nella *Fisica* e quando analizza quelli di sostanza, di poten-

---

(25) Mi servo per questo paragrafo di quanto ho scritto nell'articolo *Fisica, filosofia della natura, metafisica*, in « Riv. di filos. neoscolastica », 1949, pagg. 77-90.

(26) ... Τρεῖς ἄν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί: μαθηματική, φυσική, θεολογική. Ἡ μὲν γὰρ φυσική περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν ου χωριστὰ δ'ἴσως· ἀλλ'ὡς ἐν ὕλῃ ἡ δὲ πρώτη (la metafisica) καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα, *Metaph* E, 10 26 a.

San Tommaso riassume questa divisione aristotelica così: « Quaedam (scientiae) igitur sunt speculabilium quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia dependent quaedam a materia secundum esse et intellectum sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis: unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica, sive scientia naturalis. Quaedam vero, quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica. Quaedam vero sunt speculabilia, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus: sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut *substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa*, de quibus est theologia, id est divina scientia, quia principium cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire ». *In Boetium De Trinitate*, q. V. art. 1.

(27) Come è stato ben dimostrato da A. Mansion, *La physique aristotélicienne et la philosophie* nel volume *Philosophie et sciences* contenente le relazioni delle « Journées d'études de la Société thomiste » tenute a Lovanio nel 1935.

za e di atto nella *Metafisica*. Forse qualcuno dirà qui che le analisi del moto e del tempo nella *Fisica* e la dimostrazione dell'esistenza di un Primo motore immobile sono dottrine filosofiche e non fisiche, ma che nelle opere aristoteliche di fisica sono contenute altre dottrine, propriamente scientifiche: per es., la dottrina della incorruttibilità dei corpi celesti. E noi gli risponderemo che proprio questa osservazione ci mostra che *dentro* la fisica aristotelica, e cioè nell'ambito del primo grado di astrazione, sono comprese dottrine diverse, alcune delle quali noi qualifichiamo oggi scientifiche, altre qualifichiamo filosofiche. Non basta dunque la teoria dei gradi di astrazione a distinguere scienza da filosofia.

Mi sembra innegabile che la scienza della natura [28] come tipo di sapere autonomo, distinto dalla filosofia, sorga solo all'inizio dell'epoca moderna, tra la fine del secolo XVI e l'inizio del secolo XVII. Si badi: non voglio dire con questo che l'antichità o il medioevo non ci abbiano dato molte e numerose osservazioni e teorie scientifiche [29]; voglio dire che queste teorie erano incorporate in un tipo di sapere unitario. E non intendo dire neppure che, col sorgere della nuova scienza della natura, si facesse subito chiara la coscienza della distinzione fra i due tipi di sapere (anzi: non si può dire che essa sia chiara a tutti neppure oggi): Galileo [30] e Newton si chiamano e si ritengono "filosofi", sebbene noi oggi li riteniamo scienziati. Ma voglio dire che, per es., Galileo e Newton elaborano un tipo di sapere sulla natura specificamente distinto dalla filosofia.

Se la distinzione fra scienza e filosofia sorge solo nell'età moderna, potrà essere utile chiedersi *come* essa sorga.

Alcuni hanno osservato che la scienza, come tipo di sapere distinto dalla filosofia, sorge in funzione della tecnica: è il tipo di sa-

(28) Faremo un breve discorso a parte per la matematica.

(29) Per la scienza medioevale basterebbe ricordare i sei poderosi ed eccellenti volumi di Anneliese MAIER, *Die Vorläufer Galileis* (1949); *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (1951); *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (1952); *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie* (1955); *Zwischen Philosophie und Mechanik* (1958); Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, e il volume di M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Oxford 1959 (del quale si veda la bella e ampia analisi di F. CADIN, *A proposito di una pubblicazione sulla storia della scienza*, in « Riv. di filosofia neoscolastica », 1960, pp. 558-572.

Ma questi sono soltanto alcuni tra i molti e pregevoli studi che si vanno dedicando alla scienza medioevale.

(30) Per Galileo si veda l'*Antologia* edita da La Scuola, Brescia, 1959.

pere orientato alla tecnica, mentre la filosofia è il tipo di sapere contemplativo, puramente teoretico. Max Scheler ha efficacemente espresso, anche se talora in modo paradossale, questa concezione della differenza tra scienza e filosofia. La scienza moderna, come forma speciale di conoscenza, distinta dalla filosofia, nella quale era incorporata nell'antichità, nasce dal desiderio di dominare l'ambiente in cui l'uomo deve vivere, di sottomettere ai propri bisogni vitali forze della natura, nasce da un atteggiamento tecnico-pratico, contrapposto all'atteggiamento contemplativo della filosofia. E la tecnica non è che un prolungamento e un raffinamento della condotta animale, diretta ad adattarsi all'ambiente e a trarne partito, sì che Scheler arriva a questa paradossale affermazione: « tra un furbo scimpanzè ed Edison (considerato come puro tecnico, si capisce, non in quanto ha anche esigenze filosofiche, artistiche e religiose) c'è solo una differenza di grado — assai grande invero »,[31] ma non una differenza specifica.

Si potrebbe osservare che la differenza specifica c'è, perchè l'uomo porta anche nella tecnica una passione speculativa, per dir così, che è caratteristica dello spirito. Chi ha conosciuto qualche tecnico sa benissimo che il problema è posto al tecnico da una necessità della vita animale, ma che, poi, il tecnico si appassiona al problema per sè, dimentica la finalità che lo ha fatto sorgere, e si sente ad esempio profondamente offeso se l'amministratore della sua azienda, o comunque il suo finanziatore (che giudica sempre il tecnico un inguaribile poeta) gli dice che gli esperimenti necessari alla soluzione del problema sono così costosi da rendere inutile la soluzione stessa. Ma noi qui ora non vogliamo parlare della tecnica e quindi lasciamo da parte questa osservazione e, alla distinzione scheleriana, facciamo piuttosto un'altra obiezione: è vero che la scienza è orientata alla tecnica (verità, questa, confermata dal rispetto che si ha per la scienza come per una cosa "utile", al quale corrisponde il disprezzo per la filosofia, che è "inutile"); è vero che la scoperta dell'erroneità di certe teorie fisiche degli antichi si è avuta proprio quando si è visto che tali teorie non erano assolutamente adoperabili, e l'elaborazione di nuove teorie è stata determinata dalla necessità di risolvere problemi tecnici; ma queste osservazioni, se possono giovarci a capire quali siano i fattori psicolo-

---

(31) M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, pag. 46.

gici e storici cha hanno determinato il sorgere della scienza moderna, non ci dicono nulla sulla struttura epistemologica [32] della scienza stessa. Anche ammettendo che la scienza sia quel tipo di sapere che è orientato alla tecnica ed è fondamento della tecnica, non sappiamo ancora come è costruito quel sapere che è fondamento della tecnica, non sappiamo ancora perchè la scienza è fondamento della tecnica e la filosofia no.

Del resto, se è vero che nell'epoca che segna l'inizio della scienza moderna la cultura è pervasa da una concezione pragmatistica del sapere, è anche vero che non tutti i fautori di tale concezione sono scienziati, nel senso che portino un reale contributo alla scienza moderna. Basti pensare a Bacone, il quale è forse il propagandista più entusiasta di un sapere orientato alla tecnica,[33] ma non ha portato nessun contributo alla scienza moderna. Basta leggere nel *Novum Organum* le ventisette *instantiae convenientes de natura calidi* e le altre ventisette corrispondenti *quae privantur natura calidi*, che dovrebbero offrire un esempio di induzione scientifica, e pensare che esse dovrebbero condurre a conoscere l'essenza del calore, per rendersi conto di quanto Bacone sia lontano dall'abito scientifico moderno.[34]

Tuttavia, in questi due tentativi di distinzione, che riteniamo insufficienti, c'è un'anima di verità — per usare l'espressione di F.

---

(32) Cioè sulla struttura della scienza in quanto tale (da ἐπιστήμη = scienza).

(33) « Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignorantia causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est » *Novum Organum*, I, 3. — « Meta autem scientiarum vera et legitima non alia est quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis » *Ibid.*, I, 81. — « Activum et contemplativum res eadem sunt, et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum » *Ibid.*, II, 4.

(34) Il tentativo di A. LALANDE, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Parigi, Boivin, pagg. 40-82, per valorizzare Bacone come metodologo della scienza moderna non ci persuade. Affermare la modernità di Bacone, perchè egli enuncia l'ipotesi (anzi Bacone la dà come una verità dimostrata) che l'essenza del calore sia movimento « ce qui est l'hypothèse encore généralement admise, l'hypothèse notamment qui a eu un très grand succès au point de vue de la théorie cinétique des gaz ... » (pag. 66) significa non tener conto alcuno della differenza fra il procedimento col quale Bacone arriva alla sua conclusione e quello col quale si è formulata la teoria cinetica dei gas. Basta pensare che Bacone non fa nessuna misura: ora, se c'è un elemento caratteristico della scienza moderna, è proprio quello di misurare innanzi tutto. Si vedano le testimonianze di scienziati come H. Poincaré, P. Bouasse, P. Painlevé, A. Einstein, R. A. Millikan, G. Urbain, M. Planck, A. Eddington, citate da F. RENOIRTE, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, 2ª ediz., Louvain, 1947, pagg. 109-113.

Olgiati —. Nella teoria che distingue scienza e filosofia in base ai tre gradi di astrazione è implicito il riconoscimento di questa verità: che la ragione umana è una, sia che essa elabori la scienza o la filosofia, che essa comincia sempre dall'esperienza e procede necessariamente con l'astrazione, che scienza e filosofia scoprono, sia pur imperfettamente e limitatamente, l'intelligibilità del reale.

Nella teoria che vede la differenza della scienza dalla filosofia nell'orientamento di quella alla tecnica c'è di vero, come abbiamo già detto sopra, che la tecnica è stata un po' il banco di prova della nuova scienza: è stata quella che ha dimostrato la necessità di nuovi « precetti d'architettura », come dice Galileo, per costruire un sapere che ci permetta di dominare la realtà.

Altre distinzioni tra filosofia e scienza sono: quella (in base all'oggetto) che attribuisce alla filosofia la ricerca delle *cause ultime, supreme* dei fenomeni,[35] alla scienza la ricerca delle *cause prossime*, e quella (in base al metodo) che vede nel *metodo deduttivo* la caratteristica della filosofia, nel *metodo induttivo* la caratteristica della scienza.

Sono distinzioni buone, ma che debbono essere interpretate bene. Ora la *prima* distinzione sarebbe interpretata *male* se la si intendesse così: prima si cercano le cause prossime, poi si sale sempre più su, finchè si trovano le cause ultime. Il processo scientifico e quello filosofico sarebbero identici come è identica una scala in alto e in basso, diversi solo per grado, e allora non si potrebbe dar torto a chi vorrebbe trovare Dio di fronte al telescopio o l'anima sotto il bisturi.

E poi, se così fosse, la scienza, ricerca delle cause prossime, dovrebbe esser compiuta prima che si cominciasse la filosofia, e una scienza falsa o imperfetta darebbe luogo ad una filosofia parimenti falsa o imperfetta. Ora la scienza della natura non è mai compiuta, progredisce sempre, dunque non dovrebbe mai cominciare la filosofia. In secondo luogo sarebbe impossibile oggi accettare una filosofia, come quella aristotelico-tomistica, elaborata in un'epoca che aveva una scienza ben diversa dalla nostra.[36]

---

(35) Prendo il termine *fenomeno* nel senso amplissimo e impregiudicato di « realtà che si manifesta », ossia di realtà della quale si ha esperienza.

(36) È questa una obiezione che viene spesso mossa ai neotomisti, e non si risponde a questa obiezione se non elaborando una teoria della distinzione tra scienza e filosofia.

La seconda distinzione sarebbe pure interpretata *male* se la si intendesse in senso esclusivo: la filosofia usa *solo* la deduzione, la scienza *solo* l'induzione. Infatti, anche a prescindere dal fatto che vi sono scienze deduttive, come la matematica, osserviamo che anche la filosofia deve far uso di *una certa* induzione, poichè deve pure derivare da qualche parte quei principî universali dai quali poi deduce, e siccome non ci sono idee innate, come cercheremo di far vedere a suo tempo, deve derivarli dall'esperienza dei fatti particolari. D'altra parte, anche le scienze della natura fanno uso della deduzione perchè, scoperta una legge, *prevedono* poi in base a questa i fenomeni particolari. E questo prevedere scientifico non è altro che un dedurre.

FORMULAZIONE PIÙ ESATTA DELLA DISTINZIONE

Per evitare interpretazioni errate, preferiamo formulare la distinzione così: *la filosofia studia gli aspetti più universali della realtà, la scienza gli aspetti particolari.*

È stato obiettato che « Aspetti particolari e aspetti più universali sono qui assunti come determinazioni quantitative: non possono perciò costituire il criterio di una distinzione specifica ».[37]

Cercheremo, dunque, di chiarire meglio questa distinzione avvertendo che per *aspetti più universali* intendiamo l'essere e gli aspetti connessi con l'essere. Tali aspetti si ritrovano in *ogni* realtà, mentre aspetti più specifici [38] caratterizzano *certe* realtà: ogni realtà ha [39] l'essere (e sarà compito della filosofia studiare a quali condizioni una realtà possa aver l'essere, possa dirsi *ente*) ma non ogni realtà è, per es., vivente, o luminosa ecc. Lo studio della realtà in quanto ente è, quindi, studio di tutta la realtà.

E si capisce che, avendo per oggetto il reale nella sua totalità,

---

(37) F. AMERIO, *Epistemologia*, Brescia, Morcelliana, 1948, pag. 407. Le osservazioni di F. Amerio mi hanno molto aiutata a chiarire — spero — il mio pensiero. Cfr., di chi scrive, *Fisica, filosofia della natura, metafisica*, in «Riv. di filos. neoscolastica», 1949, pagg. 77-90.

(38) Prendo il termine *specifici* in un senso molto ampio, come contrapposto a ciò che riguarda l'essere in tutta la sua universalità, e quindi estendo il termine *specifico* anche a ciò che più propriamente dovrebbe dirsi *generico*.

(39) Ogni realtà *ha* l'essere o *è* l'Essere: ha l'essere se è una creatura, è l'Essere se è Dio, come si dirà nella Metafisica, ma qui consideriamo solo il caso (più noto a noi) di realtà che hanno l'essere.

la filosofia ricerchi le cause supreme, perchè le cause supreme sono le cause più universali, quelle che influiscono su tutta la realtà, mentre le cause prossime sono cause particolari. Ciò si vede già confrontando fra loro diverse cause più o meno prossime: le cause più prossime sono quelle che determinano quel fatto lì e non altri, mentre le cause più remote determinano quel fatto lì e tanti altri. Se in un ghiacciaio cade un seracco, le cause prossime della caduta, che sono, poniamo, il trovarsi di quel masso di ghiaccio in quella determinata posizione, il fatto di essere stato sottoposto al calore del sole per un certo numero di ore ecc., sono cause di quella caduta lì e basta; mentre le cause più remote, che sono la quantità di neve caduta in quell'anno e le condizioni meteorologiche in genere, determineranno, oltre alla caduta di quel seracco, altri fatti, non solo nel ghiacciaio, ma anche in tutta la vallata; e cause ancora più remote, come sono la forza di gravità e il calore solare, determinano un numero immenso di altri fatti non solo in quella vallata ed in quella stagione, ma in tutta la terra e per tutta la durata del mondo.

Si capisce anche come, via via che si risale a cause più generali e remote, la conoscenza del processo che ha portato ad un dato fatto faccia vedere sempre meno *come* il fatto si è svolto e sempre più il *perchè*. Se dico: il seracco è caduto per l'azione della forza di gravità e del calore solare, vedo poco del *come* si è svolto il fatto (per veder questo *come* dovrei conoscere gli anelli intermedi fra la forza di gravità e quella caduta, anelli intermedi che sono appunto le cause più prossime); ma in compenso vedo molto meglio il *perchè*. Tuttavia fin qui sono rimasto sempre in un tipo di conoscenza scientifica. Quando invece considero non solamente la gravità e il calore solare, che sono sempre cause particolari (di competenza della scienza), ma la ragione ultima di tutti gli accadimenti, la conoscenza del *come* è divenuta minima, quella del *perchè* massima.

L'ideale sarebbe di avere una conoscenza che abbracciasse e la causa prima e tutti gli anelli intermedi, ma per l'intelletto umano una tal conoscenza non è possibile, e per questo scienza e filosofia sono due tipi diversi di conoscenza, non costituiscono un unico processo.

Da quel che abbiamo detto finora segue che a fondamento della ricerca scientifica, ed implicita in essa, sta sempre qualche confusa nozione suscettibile di analisi filosofica. Si badi: non ho detto che nella scienza sia implicita la filosofia, ma che vi sono implicite, allo

stato confuso, quelle nozioni che è compito della ricerca filosofica analizzare e giustificare.

Di fatto sono implicite in ogni ricerca scientifica le nozioni di essere, di divenire, di sostanza, di causa ecc. E ciò perchè tali nozioni sono a fondamento del pensiero umano in generale, perchè sono patrimonio di tutti gli uomini, siano essi scienziati, filosofi, artisti, tecnici, lavoratori manuali o che altro si voglia. Ma i filosofi si domandano: che cosa vuol dire essere, divenire, sostanza, causa ecc.? Gli scienziati si domandano: sotto che aspetti e in che relazione fra loro (ossia sotto quali leggi) ci si presentano gli enti? Quando posso definire un ente come calore o elettricità o solfato di rame o mammifero? E quali sono le leggi che regolano il presentarsi e il comportarsi di questi enti?

Dunque, scienza e filosofia sono due forme di sapere distinte, che non dipendono l'una dall'altra e che non possono quindi intralciarsi reciprocamente.

Distinzione del metodo

Dalla distinzione di oggetto formale tra filosofia e scienza segue la distinzione nel procedimento razionale, la distinzione di piano epistemologico.

Ogni uomo ha infatti l'intuizione astrattiva dell'essere; ogni uomo conosce tutto ciò che conosce come *ente*, e perciò ogni uomo (anche se è un filosofo che teorizza la dialettica degli opposti) pensa secondo il principio di non-contraddizione, che è la legge suprema dell'essere. Non basta, certamente, avere questa intuizione astrattiva dell'essere per aver già elaborata una metafisica, altrimenti ogni uomo sarebbe metafisico, non solo in germe, come di fatto è, ma esplicitamente e compiutamente. Nella conoscenza che adoperiamo nella vita quotidiana e nella conoscenza scientifica la nozione di essere resta nello sfondo, non analizzata, non resa esplicita, a far da sostegno alle qualità sensibili, che son quelle alle quali è rivolta l'attenzione: è la ricerca filosofica quella che fa dell'essere il tema di ricerca.[40] Però resta sempre vero che tale ricerca parte da una in-

(40) La ricerca filosofica — come vedremo a suo tempo — può o studiare l'essere *simpliciter*, studiare l'ente in quanto ente come dice Aristotele, studiare *was Seiendes als Seiendes bestimmt* come dice Heidegger (*Sein und Zeit*, pag. 6), e allora è metafisica generale, ontologia; o studiare l'essere dell'ente mutevole spa-

tuizione dell'essere che lo spirito umano ha in quanto tale. Il processo conoscitivo della filosofia è quindi un'analisi di questo dato originario, per scoprirne le caratteristiche e le proprietà. Poichè l'intelletto umano ha una intuizione astrattiva [41] dell'essere, può scoprire che cosa competa all'essere in quanto tale, ossia che cosa gli competa necessariamente. Se io so *che cosa è* una realtà, posso scoprire quali predicati competano alla sua natura (e quindi le competano sempre e necessariamente); ma nell'ambito in cui *non* so che cosa una cosa sia, non posso neppure attribuirle dei predicati essenziali, appunto perchè non conosco quell'essenza.

Facciamo un paragone, approssimato e claudicante come tutti i paragoni, che però forse gioverà a chiarire il nostro pensiero. Supponiamo di conoscere solo entro certi limiti il carattere di una persona: di sapere ad esempio che le piace la musica sopra ogni altra cosa, ma di ignorare quale tipo di musica le piaccia di più. Trovandoci con lei una sera di fronte a un apparecchio radiofonico e con un « Radiocorriere » il quale ci annuncia dalla stazione A la trasmissione di una commedia, dalla stazione B quella di un concerto di musiche di Bach e dalla stazione C quella di musiche di Schumann, potremo sapere a priori che quella persona preferisce le radiotrasmissioni di B e di C a quella di A, ma non sapremo a priori se preferisce quella di B o quella di C. Se vogliamo esser sicuri di incontrare i suoi gusti nel girare la chiavetta, dovremo *consultarla*. Con molta imprecisione potremmo dire: so che il predicato "preferisce ascoltare uno dei due programmi B e C" compete necessariamente al mio amico Tizio, ma non so se gli competa necessariamente il predicato "preferisce B" oppure "preferisce C": bisogna che senta da lui, bisogna che egli mi dica quale, di fatto, preferisce.

Ora l'essere di una cosa è quell'aspetto del suo carattere (per rimanere nella similitudine dell'amico) che io conosco, le sue determinazioni specifiche sono quell'aspetto che io ignoro, o meglio di cui non ho intuizione intellettiva, di cui ho solo esperienza sensi-

---

zio-temporale, studiare « quomodo ens mobile sit ens » (P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma, 1936, pag. 2), studiare « a quali condizioni non è contraddittorio che vi sia qualcosa di diverso e di mutevole » (F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, 2ª ed., p. 203) o, come disse ancora più chiaramente il Renoirte alle *Journées thomistes* del 1935, studiare a quali condizioni l'ente mutevole spazio-temporale sia non-contraddittorio, e allora è filosofia della natura o cosmologia.

(41) Cercheremo di giustificare a suo tempo questo termine, che assumiamo dal Garrigou-Lagrange.

bile. Perciò quando ragiono sull'essere delle cose posso procedere a priori, con l'analisi e la deduzione; quando voglio ragionare sui caratteri specifici della tale o tal altra realtà dovrò andare a vedere come di fatto si comporta.

Noi non abbiamo l'intuizione astrattiva delle essenze specifiche, e perciò non possiamo procedere con l'analisi e la deduzione quando vogliamo ottenere una conoscenza specifica della realtà corporea: se tentiamo di procedere con l'analisi e la deduzione enunceremo solo verità che riguardano una cosa considerata come *ente*, non verità che la riguardano come *tal* cosa. Come osserva giustamente il Vuillemin, l'affermazione che l'oppio fa dormire perchè ha la *virtus dormitiva* non è meno vera dell'affermazione che i corpi cadono per la forza di gravità, e basterebbe, come fa celiando il Vuillemin,[42] chiamare la forza di gravità "virtù cascatoria" per accorgersi della perfetta analogia fra le due espressioni. Il fatto è che dicendo: l'oppio fa dormire perchè ha la *virtus dormitiva*, io dico soltanto che siccome ogni cosa ha una natura determinata ed opera secondo la sua natura, anche l'oppio ha una natura determinata ed opera secondo questa natura — il che significa semplicemente enunciare a proposito dell'oppio il principio di identità-determinazione. Ma se voglio conoscere, non le proprietà dell'oppio in quanto ente, ma le proprietà dell'oppio in quanto oppio o — che è lo stesso — in quanto soporifero, come se voglio conoscere le proprietà dei corpi non in quanto enti, ma in quanto gravi, devo prendere un'altra strada. Che non è la strada dell'analisi del concetto di soporifero o di grave, ma l'osservazione di come si comportano i corpi che cadono. Non può essere l'analisi del concetto di *grave*, perchè, se esamino tale concetto, mi accorgo che esso è costituito da un aspetto intelligibile (che è quello di *ente* e di ciò che è connesso con l'ente) e da una spetto sensibile (che è la gravità, ossia proprio quell'aspetto che mi propongo di studiare quando faccio scienza). Il concetto di grave è il concetto di ente che produce in me questa impressione sensibile. Mi sia permesso ricordare ancora Galileo, che, nella costruzione della nuova scienza, si accorse bene che i concetti di grave e leggero, umido e secco non erano adoperabili, e non erano adoperabili proprio perchè non erano concetti, ma solo dati di sensazione.[43]

---

(42) *Qu'est-ce, au fond, que la Science?*, Parigi, Albin Michel, 1924, pag. 159.
(43) Cfr. GALILEO GALILEI, *Delle macchie del sole*, 3ª Lettera, in *Opere*, ediz. Naz. vol. V, pagg. 187-188 (*Antologia*, Brescia, La Scuola, 1959, pagg. 31-33).

Ecco perchè la fisica antica non era feconda, non faceva presa sulla realtà: perchè tentava di applicare il procedimento analitico-deduttivo al mondo corporeo nella sua specificità. Chiamo procedimento analitico-deduttivo quello che va dall'esperienza sensibile al concetto (espresso dalla definizione), analizza il concetto, scopre una proprietà essenziale e formula così l'assioma; applicando l'assioma ad ulteriori dati di esperienza, deduce poi altre proposizioni. Tale procedimento non riesce, perchè non abbiamo l'intuizione intellettiva (sia pure astrattiva) delle essenze specifiche e delle loro proprietà. Di qui la necessità del metodo induttivo [44] che va dall'esperienza all'assioma e da questo alla definizione. La dinamica galileiana non tenta di intuire la gravità, ma studia come si comportano i corpi che cadono, cerca la legge della loro caduta, ossia la relazione fra gli elementi che entrano in giuoco nella caduta (spazio percorso, tempo impiegato) per scoprire fra quali di questi elementi la relazione è costante. Dalla costanza osservata *di fatto* si passerà poi a *supporre* un rapporto necessario, radicato nella natura dei corpi, in quella natura che però noi non intuiamo. La natura della gravità non è intuita intellettivamente come gravità, ma è inferita come quella *x* che è ragion d'essere della legge osservata. Se la legge è osservata anche a proposito del moto dei pianeti, si dirà che è la medesima forza quella che determina il moto dei pianeti e quella che fa cadere la mela. La differenza fra il nuovo procedimento e l'antico è che il nuovo mi permette di riconoscere, in base all'osservazione della legge di caduta, *quando* è presente la forza di gravità: quella forza di gravità che io non posso intuire in se stessa, e della quale so soltanto che è quella che fa muovere i corpi secondo questa legge. Ecco perchè ho detto che nel procedimento induttivo si va dalla legge alla definizione: si definisce "grave" il corpo che cade secondo tale legge.

TEORIA DEL LEIBNIZ SULLA DISTINZIONE DI FILOSOFIA E SCIENZA

Su questo punto aveva già visto molto chiaro il Leibniz, proprio nell'epoca nella quale la nuova scienza della natura e la filosofia si disputavano il campo e sembrava che l'una non potesse affermarsi

---

(44) Spiegheremo meglio i termini *deduzione* e *induzione* nella Logica.

senza distruggere l'altra. Gli aristotelici pretendevano di spiegare i fenomeni naturali ricorrendo a materia e forma sostanziale, i fautori della nuova scienza volevano invece ridurre tutto a estensione e movimento; il Leibniz osserva: « Chi potrebbe negare la forma sostanziale, ossia ciò per cui la sostanza di un corpo differisce da quella di un altro? ... Questo solo è in questione: se ciò che Aristotele ha detto *in generale* sulla materia, la forma, la mutazione si debba poi spiegare *in particolare* con grandezza, forma e moto ».[45] « Son d'accordo — dice ancora il Leibniz — che la considerazione di queste forme sostanziali non serve a nulla nelle *dottrine particolari* della fisica e non deve essere usata per spiegare i fenomeni *in particolare*. E in questo hanno sbagliato gli scolastici ed i medici dei tempi passati che ne seguivano l'esempio, credendo di spiegare le proprietà dei corpi col ricorrere a forme e qualità, senza preoccuparsi di esaminare il *modo dell'operazione*, come se uno si accontentasse di dire che un orologio ha la qualità orodittica che proviene dalla sua forma, senza considerare in cosa consista tale qualità ... Ma questo cattivo uso delle forme non deve farci negare una cosa la cui conoscenza è così necessaria in metafisica, che senza di essa non si potrebbero conoscere i primi costitutivi della realtà, nè elevare lo spirito alla conoscenza delle nature incorporee e delle meraviglie di Dio. Tuttavia ... un fisico può spiegare le esperienze ... senza aver bisogno di considerazioni generali che appartengano ad un'altra sfera. E se (il fisico) introduce il concorso di Dio o qualche anima, *archè*, o altra cosa simile, egli esce fuori del suo campo, come ne uscirebbe chi in una deliberazione importante della vita pratica volesse entrare in gran ragionamenti sulla natura del destino e della nostra libertà ».[46]

Ma questa distinzione, vista così chiaramente dal Leibniz, non si impose molto efficacemente e rapidamente nel mondo filosofico. Infatti, parecchie delle difficoltà che turbarono Kant sono ancora dovute a una confusione tra scienza e filosofia, come si cercherà di vedere quando se ne presenterà l'occasione; Hegel, benchè enunci chiaramente in certi passi la distinzione fra i due tipi di sapere, tenta tuttavia, seguendo in questo punto la tradizione romantica, di

---

(45) Lettera a Thomasius, ripubblicata nella prefazione al *De veris principiis* del Nizolio, in LEIBNIZ, *Philos. Schriften*, ediz. Gerhardt, vol. IV, pag. 163.

(46) *Discours de Métaphysique*, in *Philos. Schriften*, ediz. Gerhardt, vol. IV, pagg. 434-35. – Sottolineature mie.

costruire a priori una scienza della natura. E, anche oggi, quando si va a cercare un libro di volgarizzazione scientifica si trova spesso (non dico sempre) una varia mescolanza di scienza autentica e di filosofia o pseudofilosofia.

Carattere matematico della scienza moderna

La scienza moderna ha poi un'altra caratteristica che la distingue dalla filosofia: la scienza esprime i suoi principî, le sue leggi, in termini matematici e deduce tenendo presente solo l'aspetto matematico. Anche questo fu motivo di grande progresso per la scienza sperimentale.

Che significa questa matematizzazione?

Nel fatto che si esprimono i fenomeni fisici in termini non qualitativi, ma quantitativi, cioè si cerca il corrispondente quantitativo di ogni fenomeno fisico, si esprime, per es., la temperatura di un corpo in base all'effetto quantitativo (di allungamento) che essa produce su una colonna di mercurio. Ora la quantità è esattamente *misurabile*, le qualità no, quindi se si formula una legge fisica in termini quantitativi, si raggiunge una esattezza ed una oggettività che non è possibile per altra via. Se io dico che l'acqua a pressione di 760 bolle a 100°, mentre a una pressione x bolle, poniamo, a 80°, la mia affermazione ha un significato molto preciso e da tutti controllabile, mentre se io dicessi che al livello del mare l'acqua bolle quando è molto più calda di quel che non sia quando bolle in montagna e dovessi esprimere questo minor grado di calore dicendo, per es., che scotta meno, non cuoce bene i fagiuoli, ecc., mi esprimerei in un modo assai inesatto, pieno di impressioni soggettive e quindi difficilmente controllabile. Diversi infatti possono essere, nei diversi individui, la resistenza alle scottature e il gusto nella cottura dei fagiuoli.

Si badi però che con questo le qualità non sono affatto eliminate dalla realtà, sono eliminate solo dal nostro modo di esprimerci: la temperatura non è diventata una lunghezza per il solo fatto che io la esprimo con una lunghezza. Lo scienziato ritiene solo l'aspetto quantitativo dei fenomeni, lo esprime con numeri, collega i numeri in formule e lavora sulle formule matematiche, anzichè sui dati di esperienza, perchè è più comodo, ed ha tutte le ragioni di far così, tanto più che, confrontando i risultati della deduzione matematica

coi dati dell'esperienza vede che coincidono. Ma ricordiamoci che così lo scienziato ha in mano solo una buccia della realtà, un "vestito di idee" come dice Husserl,[47] e ogni volta che verifica sperimentalmente una legge non fa altro che provare alla natura questo vestito di idee.

Le prove vanno bene perchè le prime misure del vestito sono state prese sulla persona, ossia, per uscir di metafora, dall'esperienza, e perchè i rapporti che hanno valore per la stoffa del vestito, ossia per l'aspetto quantitativo, hanno valore anche per la natura. È un po' come se la persona a cui facciamo un vestito avesse il potere di far ripercuotere nella stoffa i cambiamenti che avvengono in lei. E ciò avviene perchè l'aspetto quantitativo considerato dalla scienza non è una stoffa venuta dal di fuori, come nel caso del vestito, ma è un elemento di quella stessa realtà concreta che è percepita sensibilmente.

Le scienze deduttive

Resta tuttavia il problema delle scienze deduttive, come la matematica: che cos'è — epistemologicamente — quella matematica che dà alla fisica la sua struttura scientifica, esatta? In particolare si presenta questa difficoltà: la matematica è una scienza deduttiva, come la filosofia, eppure non è filosofia. Dirò subito che non credo di poter risolvere in due parole questo problema, anche perchè, mentre quello dei rapporti tra scienza fisica e filosofia è stato spesso, ed egregiamente, trattato da neoscolastici, non altrettanto mi sembra si avveri per quello dei rapporti tra matematica e filosofia. Accennerò soltanto ad alcuni elementi che forse potrebbero fornire lo spunto per una possibile soluzione.

Per essere analitico-deduttiva non è necessario che una scienza faccia a meno dell'esperienza — anche la metafisica parte dall'esperienza —, basta che l'aspetto dell'esperienza su cui si lavora possa essere appreso intelligibilmente, non si presenti solo come un puro fatto dato ai sensi. Quindi affermare che la matematica è una scienza deduttiva non significa affatto sganciarla dall'esperienza.

L'aspetto intelligibile del dato di esperienza, sul quale la matematica lavora e deduce, sarebbe, secondo la teoria aristotelica, la

(47) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* « Husserliana » VI, Hagg, Nijhoff, 1954, pagg. 51 ss.

quantità. Non credo che si troverebbero oggi molti matematici disposti a sottoscrivere questa affermazione. Forse gioverebbe distinguere nella stessa quantità un elemento puramente intuitivo, direi quasi qualitativo, e un elemento intelligibile. Per spiegarmi ricorderò l'osservazione che si fa spesso: se l'universo corporeo (e noi in esso) fosse ingrandito o rimpicciolito mille volte nessuno se ne accorgerebbe, e i rapporti matematici resterebbero identici: la mia stanza sarebbe sempre di quattro metri per cinque e così via. Sarebbe cambiato l'aspetto qualitativo della quantità, per dir così (del quale noi non ci accorgeremmo, ma potremmo supporre che uno Spirito assoluto si accorgesse), ma sarebbe rimasto immutato il suo aspetto propriamente matematico, fondato sull'unità e la molteplicità e sui loro rapporti. La lunghezza della mia stanza sarebbe sempre cinque lunghezze della quarantamilionesima parte del meridiano terrestre. Ora la filosofia scolastica ci insegna a distinguere unità (e quindi molteplicità) predicamentale e unità (e quindi molteplicità) trascendentale: la prima applicabile solo nell'ambito della quantità in senso stretto, dell'estensione, e la seconda applicabile a tutto l'essere. Forse si potrebbe pensare che l'oggetto della matematica fosse l'unità e la molteplicità trascendentale e non quella predicamentale. E così ci si renderebbe conto di come mai l'aspetto matematico della realtà fosse — come dice la parola — intelligibile, afferrabile dal nostro intelletto: perchè sarebbe un aspetto trascendentale dell'ente. E si potrebbe forse capire (anche senza sottoscriverla interamente) l'identificazione stabilita da alcuni fra matematica e logica. Se ci domandiamo infatti che cosa voglia dire, per es., Russell quando afferma tale identità,[48] vedremmo che egli intende dire: 1) che a fondamento della matematica stanno gli stessi assiomi che stanno a fondamento della logica; 2) che la matematica procede deduttivamente; 3) che non è legata al mondo della quantità sensibile. Per capire l'affermazione 1) bisogna tener presente che spesso si intendono per principî logici i principî supremi dell'essere (come il principio di identità e di non-contraddizione) che stanno a fondamento dell'ontologia e della logica. Affermare l'identità di matematica e "logica" in questo senso sarebbe dunque affermare l'esistenza di radici ontologiche della matematica, ossia affermare che anche la matematica nasce da

(48) *Introduzione alla filosofia matematica*, trad. ital., Milano, Longanesi, cap. XVIII.

una intuizione astrattiva dell'essere.[49] Non mi sembra che le affermazioni 2) e 3) offrano difficoltà.

Ma un neo-scolastico potrebbe temere che in tal modo si confondessero matematica e ontologia.

Non credo ci sia questo pericolo, poichè la matematica sarebbe sempre considerazione dell'essere solo nel suo aspetto di uno-molteplice, sotto la considerazione di una sola delle sue proprietà trascendentali, e sopra tutto, prescinderebbe affatto dall'esistenza. Il che ci sembra sufficiente a distinguerla dall'ontologia.

---

(49) Naturalmente questa non è affatto l'opinione di Russell, il quale, seguendo Frege, cerca invece una definizione nominalistica del numero. Di Frege abbiamo ora tradotto in italiano, a cura di Geymonat, *Die Grundlagen der Arithmetik*, insieme con alcuni altri scritti nel volume che porta il titolo *Aritmetica e Logica*, Torino, Einaudi, 1948.

QUESTIONI PRELIMINARI

I. **Concetto di Logica**

La logica è *lo studio dell'ente di ragione, ossia del pensato in quanto pensato.*

Gli scolastici esprimono questo concetto dicendo che la logica è lo studio delle *intentiones secundae.*

Cerchiamo di spiegare questa definizione.

La logica è la scienza del pensato

La logica studia il pensiero, la conoscenza; ma la conoscenza può essere considerata in due modi: come atto del pensare, come attività conoscitiva di un soggetto, attività che sorge e si svolge nel tempo, oppure in ciò che essa mette dinnanzi alla mente, nel suo termine, nel suo oggetto. Nel primo modo la conoscenza è considerata nel suo essere reale o *fisico*, come dicono gli scolastici.[1] In quanto attività conoscitiva, processo soggettivo, la conoscenza è una realtà come un'altra, come, per es., la funzione respiratoria,[2] e da questo punto di vista è studiata dalla *psicologia.* In quanto ma-

(1) Si noti che nella terminologia scolastica "fisico" ha un significato assai diverso da quello dell'uso comune. *Fisico* è, nella terminologia scolastica, tutto ciò che appartiene alla φύσις, ossia alla natura di un ente, e si contrappone non già a *spirituale*, come nell'uso comune, bensì a *intenzionale* o *logico.* L'ordine fisico è l'ordine dell'*essere*, l'ordine intenzionale o logico è l'ordine dell'*essere conosciuto.* Si parla quindi anche di realtà fisiche di natura spirituale: ad es. le attività intellettuali.

(2) Ferma restando la differenza fra la funzione respiratoria che è di natura corporea e la funzione conoscitiva che è di natura spirituale.

nifestativa di un oggetto, la conoscenza è invece considerata nel suo essere ideale o intenzionale, che è appunto oggetto della logica.[3]

Facciamo un esempio per chiarire la distinzione. Io penso: " Il segmento di retta è la linea più breve fra due punti". Ora altra cosa è l'atto con cui giudico, ossia il mio atto di intelligenza, altra cosa il significato della proposizione giudicata; tant'è vero che se io pronuncio quel giudizio oggi, domani, dopodomani, compio *tanti* atti diversi, e si hanno pure tanti atti diversi se il giudizio è formulato da Tizio, da Caio e da Sempronio; mentre il significato della proposizione resta il *medesimo.*

È SCIENZA DEL PENSATO IN QUANTO PENSATO

Ma proseguiamo nell'analisi.

Nel pensato può esser considerato ciò che è presente allo spirito nel suo contenuto (come *intentio prima*) oppure il *modo* con cui è presente allo spirito qualche cosa, il suo modo di essere in quanto pensato. In questo secondo senso il pensato è ente ideale,[4] è l'*intentio secunda,* ed è l'oggetto della logica. Per es., se io considero la proposizione "Tutti gli uomini sono mortali" preoccupandomi di sapere che cosa succede agli uomini di questo mondo, in vista di imparare qualche cosa intorno all'uomo, io non faccio evidentemente logica, mentre faccio logica se dico che la proposizione "Tutti gli uomini sono mortali" è una proposizione universale, assertoria, affermativa, ecc.

Che differenza c'è fra le due considerazioni?

Quella che si diceva sopra: nel primo caso considero l'oggetto pensato in quei caratteri che esso ha o può avere in se stesso, indipendentemente dalla mia considerazione; quando studio logica con-

---

(3) Quando pronuncio una parola con significato o formulo una proposizione debbo distinguere: 1) il suono (realtà fisica di natura materiale); 2) il mio atto di intelligenza (realtà fisica di natura spirituale); 3) il significato del nome o della proposizione (realtà intenzionale, oggetto ideale o *ens rationis*); 4) la cosa significata dal nome (realtà fisica che può essere di natura materiale — come, per es., se io dico "tavolo" — o di natura spirituale — come, per es., se io dico "l'Arcangelo Gabriele"). — Solo il 3° degli elementi che abbiamo distinto è oggetto della logica. Cfr. A. PFAENDER, *Logik,* in « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », vol. IV, Halle, 1921, pagg. 139-159. La nostra distinzione non coincide però esattamente con quella di Pfänder.

(4) Tradurremo il termine *ens rationis* con *ente ideale.*

sidero l'oggetto pensato in quei caratteri che ha *per il fatto di esser pensato.* Infatti l'esser mortale compete all'uomo in quanto uomo, mentre l'essere proposizione universale, assertoria, ecc., non può competere a nessuna cosa di questo mondo in se stessa, ma solo ad un oggetto pensato. La mortalità dell'uomo, che è un fatto reale, è pensata da me sotto forma di proposizione universale, assertoria, ecc., ma non si incontra nessuna proposizione in giro per il mondo.

« Ci sono due ordini di enti — dice S. Tommaso —: l'ente ideale e l'ente reale. L'ente ideale si dice di quegli aspetti che la ragione scorge nelle cose considerate, per es. l'aspetto di "genere", "specie" ed altri simili i quali non sono nelle cose reali, ma dipendono dalla considerazione della ragione. E un tale ente, ossia l'ente ideale, è oggetto della logica ».[5]

Per non far sorgere interpretazioni errate, diciamo subito che l'ente ideale non è quasi un ente intermedio fra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta, una specie di immagine o di doppione della realtà, ma è il modo di essere della realtà conosciuta nel mio pensiero, modo di essere universale.

Per ora si è messa innanzi così senza giustificazione una affermazione che sarà poi giustificata quando si parlerà, nella logica *maior*, della conoscenza in generale e degli universali.

La logica è scienza o arte?

Abbiamo definito la logica come una conoscenza teorica o, come si dice spesso, come una *scienza* [6]; alcuni [7] la definiscono come un'*arte* (ossia una tecnica) basandosi sulla seguente definizione di S. Tommaso (*In Anal. post.*, I, lectio 1ª): *Ars directiva ipsius actus rationis per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat.*

---

(5) S. Thomae, *In Metaph.*, lib. IV, lectio IV, n. 574 « Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, et speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae ».

(6) Nelle righe seguenti prendiamo sempre il termine scienza in questo significato di *conoscenza* teorica, come contrapposto ad *arte*, e prendiamo il termine *arte* nel senso di *tecnica*, di *recta ratio factibilium*, come la definisce S. Tommaso.

(7) P. es. Boyer, Maritain.

È la logica una scienza o un'arte?

Non vogliamo affatto escludere dalla logica il carattere di arte; solo osserviamo che ogni arte presuppone una scienza, ossia ogni regola tecnica presuppone una teoria, quindi anche la logica come arte presuppone una logica come scienza.

Ho detto: ogni regola tecnica presuppone una conoscenza teorica. Non mi fermo ora a giustificare questa affermazione e mi limito ad un esempio: Non posso dire ad uno che ha l'influenza: «Prendi l'aspirina» senza presupporre la conoscenza (teorica) che l'aspirina guarisce l'influenza. Poco importa che io abbia tratto la mia conoscenza teorica da un'esperienza ripetuta o da teorie scientifiche; la proposizione "l'aspirina giova a chi ha l'influenza" resta sempre, qualunque possa essere il suo valore, una conoscenza teorica.

La questione se la logica sia arte o scienza ha acquistato una certa importanza in seguito alla polemica fra psicologisti ed antipsicologisti intorno al valore della logica. I primi sostenevano che la logica è solo arte e che non esiste una logica come scienza o logica pura, i secondi affermavano invece l'esistenza di una tale scienza. La ragione della divergenza sta in questo: secondo i psicologisti le regole logiche non esprimono altro che una necessità del nostro modo di pensare, della nostra struttura psichica. Noi affermeremmo, per es., il principio di contraddizione perchè la nostra struttura psichica ci determinerebbe a far così, a veder le cose così; non già perchè il principio di contraddizione sia una necessità oggettiva delle cose. Si capisce quindi come, secondo costoro, ci sia, sì, una scienza teorica a base delle regole logiche, ma questa scienza non sia una logica pura, sebbene la psicologia, ossia la scienza della nostra struttura mentale.

Gli antipsicologisti, affermando invece l'esistenza di una scienza logica o logica pura, sostenevano l'oggettività delle leggi logiche.

La logica scolastica non può accettare il soggettivismo psicologistico, quindi, d'accordo con gli antipsicologisti, afferma che la logica come arte non è altro che l'aspetto tecnico, applicato, della logica come scienza.

2. Logica "Minor" e logica "Maior"

Distinzione antica

Nei manuali di filosofia scolastica si distinguono generalmente *logica minor* e *logica maior*. Il criterio di distinzione è, secondo il Remer,[8] questo: la logica *minor* dà le nozioni più elementari, la logica *maior* si occupa delle questioni più difficili. Tale criterio segue la distinzione tradizionale, che troviamo, per es., in Giovanni di S. Tommaso,[9] in *Summulae* (parte elementare) e *Quaestiones* (parte approfondita).

Altra distinzione

Talora si chiama la logica minor *logica formale* e la logica maior *logica materiale*. L'uso del termine «logica formale» è così diffuso [10] che non ho nulla in contrario ad adoperarlo, purchè lo si intenda nel senso dei logici matematici contemporanei e non in quello kantiano. Nel senso kantiano la logica formale sarebbe lo studio della pura forma del pensiero, ossia del pensiero vuoto, non ancora riempito da quel materiale che, unito con la forma del pensiero, formato da questa, costituisce l'oggetto di esperienza. Ora non possiamo parlare di "forma del pensiero" in questo senso perchè, come cercheremo di far vedere in seguito, non c'è un pensiero vuoto, un pensiero-forma; il pensiero è sempre pensiero di qualche cosa e quelle che si chiamano talora leggi del pensiero sono in realtà leggi del pensato considerato nel suo aspetto più universale, comune a qualsiasi pensato.

Alla logica formale si contrappone un altro tipo di logica che talora si chiama, con termine kantiano, logica trascendentale, talora logica materiale, e che dovrebbe essere la logica della verità, ossia la logica che si occupa della *verità* del discorso, mentre la logica formale si occupa solo della sua *coerenza*.

Credo che si debbano distinguere due momenti nella logica (che corrispondono rispettivamente alla logica *minor* e alla logica *maior*):

---

(8) *Summa philosophiae scholasticae* [6], *Logica minor*, pag. 11.
(9) *Cursus philosophicus thomisticus*, t. I, *Ars logica*, Torino, Marietti, 1930.
(10) Anche il *Corso di Logica* di J. Dopp che fa parte dei «Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie» di Lovanio porta il titolo *Leçons de Logique formelle*, 3 voll., Louvain, 1950.

nel primo si studiano, per usare i termini di Husserl,[11] *le possibili teorie*, nel secondo si studiano le condizioni *della possibilità di una teoria come tale.* Il che vuol dire: nel primo si studiano i diversi tipi di teoria, o, più generalmente, i diversi tipi di discorso,[12] i diversi tipi di pensato in quanto pensato; nel secondo ci si domanda: che cosa è un discorso? che cosa è il pensato in quanto pensato? a quali condizioni è possibile?

Da quello che abbiamo detto sopra sulla distinzione fra scienza e filosofia, si capirà allora che il primo momento (o logica *minor* o logica formale) è la logica *scientifica*, la logica che studia i diversi tipi di pensato (termine, proposizione, argomentazione, e anche questa nei suoi diversi tipi), ossia studia l'ente logico, l'ente ideale nei suoi aspetti più determinati; il secondo momento (o logica *maior*) è la logica *filosofica*, la logica che studia il pensato o l'ente logico nei suoi aspetti più universali, e si domanda che cosa è l'ente ideale in quanto tale.

Come osserva il Dopp, oggi il nome di logica è riservato alla logica *minor* o formale; la logica filosofica è chiamata piuttosto gnoseologia o teoria della conoscenza, e anche noi diversamente dalla prima edizione useremo questa terminologia.

Logica minor e logica simbolica

Se la logica *minor* è logica scientifica e la logica *maior* è logica filosofica, si capisce che a proposito dei possibili progressi della logica noi siamo di parere diametralmente opposto a quello di Kant. Kant infatti riteneva che la logica *minor* o, come egli diceva, la logica formale, non solo non avesse fatto nessun progresso dopo Aristotele, ma non fosse neppur suscettibile di progresso,[13] mentre riteneva di aver fatto progredire, anzi di aver addirittura fondato di nuovo la logica trascendentale (che corrisponderebbe alla logica *maior*). Noi riteniamo invece che la logica scientifica, come descrizione sempre più esatta dei procedimenti di pensiero, come sistemazione sem-

---

(11) *Logische Untersuchungen*, 2ª ed., Halle 1913 vol. I, pag. 247. Qui Husserl parla di diversi momenti della Logica; più tardi, in *Formale und transzendentale Logik* li chiamerà rispettivamente logica formale e logica trascendentale.

(12) Prendo il termine discorso nel senso ampio di λόγος, espressione con significato.

(13) *Critica della ragion pura*, prefazione alla 2ª edizione, traduz. Gentile-Lombardo Radice, pag. 13 ss.

pre più perfetta delle leggi logiche particolari, possa progredire e sia di fatto assai progredita da Aristotele in qua, mentre pensiamo che la logica filosofica non possa progredire se non come progredisce la filosofia: per successivo approfondimento, per miglior comprensione della verità acquisita.

La *logistica* o logica simbolica o logica matematica moderna non è altro che un perfezionamento della logica antica, una logica *minor* esposta con formulario matematico e che, appunto perchè ha trovato mezzi di espressione che permettono una maggior esattezza e raffinatezza di procedimenti — come sono i simboli matematici — ha potuto anche progredire nell'esposizione delle leggi logiche.

Questo modo matematico di trattare la logica ha sollevato da principio sospetti nei filosofi in genere, e talora anche fra gli scolastici, ma oggi se non tutti i filosofi, certo tutti o quasi tutti gli scolastici sono d'accordo nel rispettare la moderna logica simbolica come qualsiasi altra scienza.[14]

Logica antica e moderna

Ma quali sono i rapporti fra la logica simbolica moderna e la logica di Aristotele? Ha forse la prima soppiantato la seconda, così come la fisica contemporanea ha soppiantato le concezioni scientifiche di Aristotele?

Questo punto non è di competenza del logico-filosofo, bensì del logico-matematico, quindi ci fidiamo senz'altro di quanto dice un competente, il P. Bochenski. I più valenti cultori di logica simbolica, dice egli « non condividono coi positivisti il loro disprezzo per la logica antica e medievale ... L'Ajdukiewicz ha rigorosamente dimostrato la legittimità di tutti i modi aristotelici; il Lucasiewicz — uno dei capi della logica simbolica contemporanea — ha mostrato ai "classici" [15] che la logica antica conteneva cose che essi non han-

(14) Dice l'autorevole P. C. Boyer, *Cursus philosophiae*, vol. I, pag. 161: « At mox Peano, Couturat et praesertim B. Russell devenerunt ope Logisticae ad verum incrementum logicae Aristotelis, non solum methodum significandi perficiendo et respectum comprehensionis considerando, sed etiam novas relationes novasque applicationes logicas inveniendo ». Uno dei maggiori studiosi di logica simbolica è oggi un tomista, il P. J. M. Bochenski. Abbiamo ricordato sopra le *Leçons de logique formelle* di J. Dopp, due volumi delle quali sono dedicate alla logica simbolica e ricorderemo l'altro studioso lovaniense di logica simbolica: L. Feys.

(15) I "classici" sarebbero, p. es., il Goblot, il Wundt.

no neppure sognato; il Becker provava con mezzi simbolici che la logica aristotelica della modalità — tanto disprezzata da taluni — è un vero capolavoro di sottigliezza e di rigore; il Salamucha scopriva negli scolastici una grande quantità di tesi, falsamente attribuite a tale o tal'altro logico simbolico moderno. Dopo questi lavori sappiamo oggi che la logica simbolica non è che la continuazione legittima d'uno sforzo secolare dell'umanità. Essa continua questo sforzo, ha scoperto molte cose nuove, ma non ha negato nulla della vera logica tradizionale; questa appare invece oggi, nella luce del metodo simbolico, più solida che mai ».[16]

PERCHÈ SI ESPORRÀ ANCHE LA LOGICA MINOR

Ci si potrebbe porre tuttavia questo problema: se la logica matematica contemporanea ha perfezionato la logica aristotelica ed ha assunto una tale complessità da esigere in chi la espone una competenza specifica che generalmente non si trova nel filosofo, perchè trattare ancora di logica in un libro di filosofia e trattarne per giunta in termini aristotelici?

Rispondo: 1) qualche nozione di logica minor è necessaria per poter poi esporre le questioni di logica filosofica.

2) si dànno poi le brevi nozioni di logica minor in termini aristotelico-scolastici anzichè in termini di logica simbolica perchè, a quanto ci dicono gli stessi logici simbolici, tutta la logica minor aristotelico-scolastica è ancor valida (a differenza, per es., della fisica aristotelica) e la logica moderna non è che un'esposizione più raffinata e più rigorosa delle teorie già note ad Aristotele e agli scolastici, alle quali poi sono state aggiunte, non sostituite, altre teorie scoperte modernamente. La logica simbolica sta dunque alla logica aristotelico-scolastica non come la fisica contemporanea sta alla fisica antica, ma piuttosto come la geometria contemporanea, esposta con rigoroso metodo assiomatico, sta alla geometria di Euclide. E si studiano ancora gli *Elementi* di Euclide.

Tuttavia limiteremo l'esposizione della logica minor a quei cenni strettamente necessari per capire la logica filosofica o teoria della conoscenza.

---

(16) *Nove lezioni di logica simbolica*, Roma, 1938, pagg. 1-6.

LOGICA MINOR

CAPITOLO PRIMO

IL CONCETTO

1. Il concetto in generale

LE TRE FORME FONDAMENTALI DI CONOSCENZA

Abbiamo distinto atto di pensare e termine pensato. Dobbiamo però aggiungere che c'è una corrispondenza fra l'uno e l'altro, sì che ad ogni tipo di attività conoscitiva corrisponde un tipo di pensato. Ora possiamo distinguere tre tipi di attività conoscitiva intellettuale: la *pura apprensione* (apprehensio simplex), il *giudizio* e il *ragionamento*.

La pura apprensione è l'atto col quale ho presente un oggetto, un certo contenuto, senza ancora affermare nulla di esso. Io posso aver presenti i contenuti "cavallo", "cielo stellato", "virtù" senza affermare o negar nulla.

Se invece dico: "il cavallo è una bestia", "il cielo stellato riempie l'animo di reverenza e di ammirazione" o "la virtù deve essere praticata", formulo dei *giudizi*. Giudizio è l'atto col quale affermo o nego qualche cosa.

Ragionamento è l'attività con la quale connetto insieme delle enunciazioni, passo da una enunciazione ad un'altra. Per es.: "Uscendo da questa stanza ho spento la luce, ora la luce è accesa, dunque qualcuno è entrato durante la mia assenza in questa stanza".

Queste sono le attività conoscitive fondamentali. Ad esse corrispondono rispettivamente nell'ordine logico il *concetto*, la *proposizione* o *enunciazione*, l'*argomentazione*. L'apprensione termina al

concetto, il giudizio all'enunciazione, il ragionamento all'argomentazione.

Alla logica non interessano le attività psichiche, apprensione, giudizio e ragionamento, ma i tipi di pensato che loro corrispondono e cioè concetto, enunciazione, argomentazione. Purtroppo però si adoprano spesso l'uno per l'altro il termine psicologico e quello logico: si dice giudizio quando si dovrebbe dire proposizione, ragionamento quando si dovrebbe dire argomentazione. E tali scambi di termini sono così frequenti, hanno avuto delle consacrazioni così classiche nella storia della filosofia (basti pensare alla teoria dei giudizi analitici e sintetici in Kant, che è invece una teoria delle proposizioni analitiche e sintetiche) che è difficile mantenere una terminologia rigorosa. Bisogna quindi spesso rendersi conto dal contesto se, per es., la parola *giudizio* è presa nel senso psicologico di *atto di giudicare* o in quello logico di *proposizione*.

Termine e segno

Il concetto si dice anche *termine* in quanto lo si considera come elemento della proposizione. Si definisce allora il termine: « ciò in cui si risolve la proposizione come in soggetto e predicato ».[1]

Distinguiamo termine *mentale*, *orale* e *scritto*. Il primo è il termine in quanto pensato, ossia il concetto, il secondo è la parola che esprime il concetto, il terzo è il segno grafico esprimente il concetto.

La logica si occupa del termine mentale: « La dimostrazione e il sillogismo — dice Aristotele — non riguardano la parola esteriore, ma quella che è nell'anima »,[2] e ciò che Aristotele dice della dimostrazione e del sillogismo vale per tutta la logica. Tuttavia, siccome il pensiero si esprime nella parola e nello scritto e siccome noi possiamo studiare il pensiero solo quando è espresso, così abbiamo a che fare anche col termine orale e scritto.

Il termine orale e lo scritto sono *segni* del termine mentale.[3] *Segno* è tutto ciò che mi fa conoscere un'altra cosa. La bandiera è segno in quanto mi fa conoscere la nazionalità della nave sulla quale

---

(1) *Anal. Pr.*, A I, 24b 16. (Cito da BOCHENSKI, *Elementa logicae graecae*, Roma, 1938).

(2) *Anal. Post.*, A 10, 76b 24.

(3) Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. *Periherm.* I, 16 a 3.

è issata o del console al cui balcone è esposta. Per il fabbricante di bandiere le bandiere non sono affatto segni, sono *cose*, merce, perchè al fabbricante le bandiere non fanno conoscere nulla. Così le parole pronunciate o scritte sono segni in quanto fanno conoscere un pensiero, non in quanto sono considerate suoni o disegni sulla carta.

Gli scolastici distinguono *signum instrumentale* e *signum formale*. Il primo è quello che deve esser prima conosciuto in se stesso per poi far conoscere ciò di cui è segno, per es. la bandiera deve esser prima veduta in se stessa, come pezzo di stoffa colorata, per poter indicare la nazionalità, così il fumo deve esser visto prima come fumo per poter far conoscere che c'è del fuoco. Potremmo dire che il *signum instrumentale* è la *cosa-segno*, cioè quel segno che ha anche una realtà in se stesso, che non si esaurisce tutto nel significare. Il *signum formale* invece è il *puro segno*, quello la cui realtà consiste tutta nel significare. *Signum formale* è il concetto, ma la dimostrazione di ciò sarà data in *Logica maior*.

Il segno si distingue ancora in *naturale* e *convenzionale* o *arbitrario*: è naturale quello che per sua natura, indipendentemente dalla volontà umana, fa conoscere un'altra cosa. Per es. il gemito è segno naturale del dolore e il fumo è segno naturale del fuoco. È convenzionale il segno che indica una determinata cosa, perchè così è stato stabilito dagli uomini. Per es. la bandiera è un segno convenzionale.

Anche il linguaggio è un segno convenzionale.[4] Si badi: non già perchè la capacità di parlare non sia inerente alla natura dell'uomo, ma perchè la corrispondenza fra una determinata parola e un determinato oggetto è stabilita dall'intelligenza e dalla volontà umana. Il parlare non è una funzione determinata dalla natura come il respirare: è un'attività intelligente e volontaria, è, in certo senso, una creazione dell'uomo. In questo senso il linguaggio è un segno convenzionale.

---

(4) ARISTOTELES, *Periherm.*, I, 16 a 5 e Commento di S. Tommaso, I, lectio 2ª. Forse meglio si esprimerebbe il concetto aristotelico usando in luogo del termine 'segno convenzionale' quello di *segno artificiale*, frutto cioè di arte umana. E si vedrebbe così l'analogia fra la teoria aristotelica del linguaggio e quella crociana dell'identità fra linguaggio e intuizione-espressione, ossia arte.

Concetto ed enunciazione

Il concetto può essere *semplice* o *complesso*. Concetto semplice è quello che non si può ulteriormente scomporre, come per es. "cielo"; complesso quello costituito di più termini semplici, per es.: "cielo stellato". Si badi di non confondere il concetto complesso con la proposizione o enunciazione. Il concetto complesso non contiene una affermazione o una negazione, la proposizione sì. Quindi l'espressione "cielo color di porpora all'ora del tramonto", benchè sia abbastanza lunga, è semplicemente un concetto, mentre l'espressione "Dio è" è una enunciazione.

Estensione e comprensione di un concetto

Si chiama *estensione* di un termine il numero dei soggetti dei quali esso è predicabile, *comprensione* l'insieme dei caratteri, degli aspetti contenuti nel termine stesso. L'estensione risponde alla domanda: *Di quanti soggetti si dice?* La comprensione alla domanda: *Che cosa dice?* L'estensione del termine "uomo" è l'insieme dei vari uomini, la sua comprensione è l'insieme dei caratteri, degli aspetti che io ho dinanzi alla mente quando penso "uomo", e cioè animale ragionevole, con tutti gli altri caratteri che conseguono a questi, quindi per es. mortale, capace di attività artistiche, socievole, ecc.

Estensione e comprensione sono inversamente proporzionali: quanto maggiore è l'una tanto minore è l'altra. Per es., il termine "animale", che è più esteso di "uomo" (perchè oltre agli uomini ci sono tanti altri soggetti ai quali si applica) è meno comprensivo; non comprende per es. i caratteri "ragionevole", "capace di attività artistiche" ecc. che competono all'uomo. E non li comprende perchè se li comprendesse non sarebbe più applicabile agli altri animali.

Distinzioni riguardanti l'estensione

Quanto alla estensione il termine si distingue in *singolare* e *universale*. Termine singolare è quello che si applica a un solo soggetto, per es., "Pietro", "questa tavola", termine universale quello che si applica distributivamente a più soggetti. *Distributivamente* significa che si applica a tutti e ad ognuno, come per es. "uomo". Di tutta l'umanità presa insieme posso dire "gli uomini", ma anche di

ogni individuo preso singolarmente posso dire che è uomo. In questo il termine universale si distingue dal termine *collettivo*, per es. "esercito", che si applica sì a più soggetti, ma solo quando siano presi insieme. Non posso dire di ogni soldato che è "esercito".

Distinzioni riguardanti la comprensione

Quanto alla comprensione il termine si distingue in:

1. *finito* e *infinito* (o *finitante* e *infinitante*). Il primo dice che cosa è un oggetto, il secondo che cosa non è. Es. di termine finito: "intelligente", di termine infinito "non intelligente".

Non si confonda il termine negativo col termine infinito; il primo infatti determina che cosa è un oggetto (sia pure mediante una negazione), il secondo dice semplicemente che un oggetto non appartiene a una certa sfera. C'è differenza fra "ingiusto" e "non giusto", "inintelligente" e "non intelligente". Io posso dire che una pietra è non giusta e non intelligente, ma non posso dire che è ingiusta o inintelligente; questi due ultimi predicati possono attribuirsi solo all'uomo ed alle sue azioni.

2. *Concreto* e *astratto*. Il primo significa una cosa avente un certo carattere, quindi la significa quasi come composta (concreta) di soggetto e di una certa determinazione: per es. il termine "uomo" che significa "l'essere umano", "ciò che ha l'umanità"; il termine "bianco", che significa "la cosa bianca", "ciò che ha la bianchezza". Il termine astratto invece significa la determinazione come staccata dalla cosa determinata: per es. "umanità", "bianchezza", ecc.

Qui la parola *astratto* ha un significato molto preciso, diverso da quello — più ampio — che le si dà quando si chiamano concetti astratti tutti i concetti universali. Osserva il Maritain: [5] « Benchè gli uni e gli altri (concreti e astratti) siano astratti in quanto sono derivati dall'esperienza sensibile per mezzo di quella operazione intellettuale che si chiama astrazione e in quanto astraggono dalle note individuanti presentate dagli oggetti della intuizione, tuttavia i termini astratti (in senso stretto) sono, per dire il vero, *astratti alla seconda potenza*, perchè staccano per dir così, una determina-

---

(6) *Petite Logique*, pag. 45.

zione dal soggetto determinato, allo scopo di considerarla da sè. Solo in opposizione a questo tipo di astrazione i concetti come "uomo" o "filosofo" sono detti concreti. Il concetto concreto presenta allo spirito ciò che è (*id quod*) la tale o tal altra cosa, il concetto astratto presenta allo spirito ciò per cui (*id quo*) una cosa è tale o tal altra ».

3. *Assoluto* e *connotativo*. Il primo significa un oggetto come per sè stante, sia che l'oggetto possa star da sè, sia che l'oggetto non possa in realtà star da sè. Ad es., sono termini assoluti così "uomo" come "bianchezza", perchè sebbene in realtà la bianchezza, staccata dalla cosa bianca, non sussista, tuttavia è significata come per sè stante. Il termine connotativo invece significa un oggetto come determinativo di un altro (*adiacens alteri*), ad es.: "bianco", "diritto".

4. *Categorematico* e *sincategorematico*. Il primo è quello che ha un significato indipendente, che può esser pensato per sè, per es.: "rosso", "sensazione", "gatto", "soffrire", ecc.; il secondo è quello che preso per sè non ha un significato, ma va solo a determinare un termine categorematico, ha solo un significato dipendente, per es.: "con", "qualche", "e". Sono termini categorematici i nomi, i verbi, gli aggettivi; sincategorematici i pronomi, le preposizioni, le congiunzioni, gli avverbi.

Ci si potrebbe domandare: se i termini sincategorematici presi per sè non hanno significato completo, come va che per noi il termine "qualche" anche preso isolatamente, non è un puro suono, come va che noi comprendiamo cosa vuol dire "qualche" e distinguiamo, per es., il significato di "qualche" da quello di "e"?

Rispondo: ciò avviene o perchè noi integriamo implicitamente il significato del sincategorematico e, per es., quando intendiamo il significato di "e" pensiamo vagamente "una cosa *e* un'altra", oppure perchè cogliamo il significato del sincategorematico *indirettamente* e cioè, per es., intendiamo per "e" "una particella grammaticale avente significato copulativo", ma in questo caso siamo nella conoscenza riflessa ed abbiamo trasformato il sincategorematico in categorematico.[6]

Il termine mentale o concetto si distingue in *diretto* e *riflesso* (gli scolastici dicono anche *intentio prima* e *intentio secunda*). Ab-

(6) Cfr. HUSSERL, *Logische Unters.*, I, pag. 316.

biamo già accennato a questa distinzione quando abbiamo detto che la logica è la scienza delle *intentiones secundae*. Il concetto diretto è il concetto considerato nel suo contenuto, considerato in *ciò che* mi rappresenta, ossia in quei caratteri che si trovano anche nella realtà pensata (sia essa esistente o solo possibile). Per es. il concetto diretto di "uomo" è il concetto di animale ragionevole, o di essere spirituale-corporeo, con queste e queste caratteristiche, capacità, ecc.; il concetto diretto di "chimera" è quello di un essere che è davanti leone, di dietro drago, al mezzo capra.

Il concetto riflesso invece è il concetto considerato nei caratteri che ha in quanto pensato. Per es. il concetto riflesso di uomo è quello di concetto universale, specifico, assoluto, ecc. E si capisce perchè si chiamino *diretto* e *riflesso*: perchè la nostra conoscenza si porta verso la realtà e solo con un ritorno quasi sopra se stessa coglie il modo in cui la realtà è pensata.

Distinzioni riguardanti la perfezione del concetto

Quanto alla perfezione poi con la quale rappresenta la cosa conosciuta, il concetto si distingue in:

1. *Proprio* e *analogico.* Concetto proprio è quello ottenuto dall'esperienza della cosa stessa di cui è concetto, analogico è quello ottenuto dall'esperienza d'una cosa diversa da quella di cui è concetto, per es. da un effetto di essa. Per es. il concetto di un animale che ho veduto è un concetto proprio, il concetto invece di un animale di cui ho visto solo le orme sul terreno o di cui ho letto la descrizione in un libro di zoologia è analogico.

2. *Chiaro* ed *oscuro.* È chiaro se basta a far distinguere la cosa dalle altre, oscuro nel caso opposto. Per es. il bambino che scambia ancora una pecora con un cane non ha un concetto chiaro della pecora, mentre ne ha un concetto chiaro un adulto, ancor più chiaro il pastore, e ancora più chiaro uno zoologo.

3. Il concetto chiaro si divide a sua volta in *distinto* e *confuso.* È distinto se contiene i caratteri essenziali (costitutivi) della cosa, confuso se non li contiene. Per es., il pastore e, sia pure in grado molto più perfetto, anche lo zoologo hanno un concetto chiaro ma confuso della pecora, perchè sanno perfettamente distinguerla dalle altre bestie, ma non sanno quali sono i caratteri essenziali della pe-

cora; la distinguono in base a certe sue proprietà esteriori. È distinto invece il concetto dell'uomo come animale ragionevole, perchè la ragionevolezza, che è la manifestazione dello spirito, è veramente il carattere costitutivo dell'uomo, quello che lo distingue dagli altri animali (e non solo quello che serve a me per distinguerlo). Così sono distinti tutti i concetti matematici.[7]

4. Il concetto distinto si distingue ancora in *completo* e *incompleto.* È completo o adeguato quello che contiene *tutti* i caratteri essenziali della cosa, incompleto e inadeguato quello che contiene caratteri essenziali della cosa, ma non tutti.

5. Si sogliono distinguere ancora il concetto *apprensivo* e *comprensivo:* quest'ultimo sarebbe il concetto completo considerato nel massimo della sua adeguazione: il concetto che afferra per così dire l'essenza della cosa dal di dentro e quindi la coglie in tutti i suoi aspetti, anche nelle relazioni che essa ha con tutti gli altri esseri dell'universo. Un tale concetto può esserci solo in un intelletto divino.

2. Il concetto come termine della proposizione

Consideriamo ora il concetto come termine in senso stretto, ossia nella funzione che ha nella proposizione. Nella proposizione il termine può fare da *soggetto* o da *predicato.* Soggetto è il termine *di cui* si dice qualche cosa, predicato è il termine *che* dice qualche cosa, che determina. Soggetto e predicato stanno fra loro come elemento determinabile ed elemento determinatore. Quindi non sempre il soggetto è quello che vien prima e il predicato quello che vien dopo: per es. nella proposizione: "bello è il cielo", il soggetto è il secondo termine.

Un termine che è predicato in una proposizione può poi diventare soggetto di un'altra e il termine che è soggetto in una propo-

(7) Si noti, di passaggio, che per Cartesio l'idea chiara è « quella che è presente e manifesta al mio spirito attento; così come diciamo di vedere chiaramente gli oggetti quando, essendo presenti ai nostri occhi, agiscono molto fortemente su di essi, ed essi sono disposti a guardarli; e distinta quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre, che non comprende in sè se non quello che appare manifestamente a chi la considera a dovere ». *Principî di filos.*, I, 45, trad. De Giuli.

sizione può diventare predicato in un'altra. In cima, per dir così, a tutti i predicati stanno, come si vedrà, i concetti più universali e in fondo a tutti i soggetti sta il *questo qui*, l'individuo.

IL PREDICATO. UNIVOCO, EQUIVOCO, ANALOGO

Il predicato può essere *univoco, equivoco, analogo*. È univoco se dice la medesima cosa di tutti i soggetti dei quali si predica, *praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eamdem*,[8] per es. il termine "uomo" predicato dei diversi uomini. Quando infatti dico: "Tizio è uomo", "Caio è uomo", "Sempronio è uomo" intendo dire la medesima cosa di Tizio, Caio e Sempronio. È equivoco se dice cose totalmente diverse dei diversi soggetti dei quali si predica: *praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam.* L'esempio classico di termine equivoco è il termine "cane", predicato dell'animale e della costellazione. È analogo se dice qualche cosa che in parte è uguale e in parte è diverso nei diversi soggetti dei quali si predica, *praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam.* L'esempio classico di analogo è il termine "sano" predicato del cibo, del colorito, dell'animale: nell'animale la sanità indica un certo stato fisiologico, nel cibo e nel colorito invece non ci può essere uno stato fisiologico, ma solo la capacità di produrre o di manifestare un tale stato.

Si noti: lo stesso termine che è univoco rispetto a certi soggetti può essere equivoco e analogo rispetto ad altri: per es. "cane" è univoco se predicato di diversi cani, equivoco se predicato di un cane (animale) e della costellazione, analogo se predicato di un cane e di un padrone esoso verso i suoi dipendenti. Quindi di un termine isolatamente preso non si può dire se sia univoco, equivoco o analogo; bisogna vederlo in funzione di predicato.

Si noti ancora che al termine univoco e, imperfettamente, al termine analogo corrisponde un concetto (perchè c'è un unico significato); non così al termine equivoco. A questo corrispondono parecchi concetti e la sua unità sta solo nella parola.

La dottrina dell'analogia ha una particolare importanza per la metafisica generale, quindi rimandiamo alla metafisica generale la

---

(8) S. THOMAE, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Lib. XI, lectio III, ediz. Pirotta, n. 2197.

trattazione più approfondita e la distinzione delle diverse forme di analogia.

CATEGORIE O PREDICAMENTI

Si chiamano *categorie* o *predicamenti* i concetti più universali sotto i quali sono unificati i diversi aspetti della realtà, i supremi generi dei predicati che si possono attribuire alle cose. « *Praedicamentum nihil aliud est quam series seu ordinatio praedicatorum superiorum et inferiorum ab uno supremo genere quod praedicatur de omni inferiori usque ad individuum quod subiicitur omni superiori* ».[9]

Abbiamo detto che le categorie sono i supremi generi *dei predicati* che si possono attribuire alle cose, e non i supremi generi di realtà, perchè in questo secondo modo avremmo definito le categorie da un punto di vista ontologico, non logico. Anche le categorie infatti possono essere considerate da un punto di vista reale o ontologico, ossia per quello che rappresentano allo spirito, e da un punto di vista logico. Ora si disse che la logica considera gli oggetti pensati *in quanto pensati*, quindi considera gli aspetti più universali della realtà in quanto supremi predicati. Dal punto di vista logico, per es., il predicato "sostanza" non interessa in quanto dice ente in sè, che sta a fondamento delle determinazioni accidentali, ecc., ma in quanto è il genere supremo dei predicati "corpo", "animale", "gatto", ecc. Da ogni categoria in senso metafisico si può dedurre una serie di predicati che costituisce la categoria in senso logico. Ad es. tutti i predicati che esprimono la sostanza, l'essenza costitutiva di una cosa, come "uomo", "animale", "vivente", "corpo", costituiscono la categoria logica della *sostanza*.

Secondo Aristotele le categorie sono dieci: *sostanza*, *qualità*, *quantità*, *relazione*, *azione*, *passione*, *tempo*, *luogo*, *situs* (κεῖσθαι) e *habitus* (ἔχειν). *Categ.* 1-*b*, 26, *Top.* 103-*b*.

Kant rimproverò a questo elenco di categorie di essere «rapsodico» ossia senza un filo conduttore, e di esser derivato dall'esperienza.[10] Quanto alla prima accusa si potrebbe osservare:

---

(9) JOHANNES a S. THOMA, *Cursus philosophicus*, t. I (*Logica*), pars. II, q. XV, art. 1.

« Series rerum praedicabilium sub uno primo genere ordinatarum definitur quodcumque praedicamentum », dice il BUZZETTI, *Institutiones philosophicae* edite da A. Masnovo, Piacenza, 1940.

(10) *Critica della ragion pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, vol. I, pag. 113.

1. Dedurre sistematicamente i predicati più universali, i concetti fondamentali, da un principio unico, dall'intelletto puro, come vuole Kant, è un'impresa alla quale può accingersi solo chi, come Kant, presupponga che l'intelletto umano sia il principio formatore dell'oggetto dell'esperienza; chi invece, come Aristotele, ritenga che l'oggetto è una realtà che l'intelletto umano deve *scoprire*, che i concetti (e quindi i possibili predicati) sono gli aspetti sotto i quali ci si mostra la realtà, non potrà pretendere di dedurre questi aspetti da un principio unico, e tanto meno potrà identificare questo principio unico con l'intelletto puro (umano), ma dovrà proprio, seguendo il procedimento condannato da Kant, « affidarsi alla buona ventura » e rinunciare ad una compiutezza che potrebbe avere solo un intelletto creatore.

2. Se quell'accusa di « rapsodia » volesse significare solo che l'elenco aristotelico non è qualche cosa di assoluto, che esso può essere modificato, che alcune categorie non sono forse fondamentali e potrebbero essere ridotte ad altre, non credo ci sarebbe nulla da replicare. Aristotele stesso non enumera sempre dieci categorie [11] e, anche nel libro delle *Categorie*, dove ne enumera dieci, tratta poi con una certa diffusione solo delle prime quattro.

Veniamo ora alla seconda obiezione kantiana: le categorie aristoteliche sono ottenute « per induzione », ossia dall'esperienza, « senza che si pensi mai a domandarsi in questo modo perchè sono precisamente questi e non altri i concetti inerenti all'intelletto puro ».

---

(11) S. Tommaso giustifica così la distinzione in dieci categorie: « Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subjectum, ut cum dico: Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare *substantiam* ... Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subjecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est *quantitas:* vel ut consequens formam, et sic est *qualitas:* vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est *ad aliquid.* Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subjectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subjecti, praedicatur per modum *habitus*, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura ejus, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicatum vel ex parte temporis, et sic erit *quando:* vel ex loco, et sic erit *ubi*, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit *situs.* Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subjecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut *agere*, nam actionis principium in subjecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in *pati* ». *In Metaph. Arist. Comm.*, lib. V, lectio IX, ediz. Cathala, nn. 891-92.

A tale obiezione rispondiamo che non c'è altra via per scoprire le categorie all'infuori dell'esperienza. E ciò è tanto vero che lo stesso Kant, il quale muove questa obiezione, deriva le sue categorie dall'esperienza. Non sarà l'esperienza sensibile, esterna, sarà l'esperienza interna, del modo in cui procede la conoscenza umana, ma è sempre esperienza. Come è noto infatti Kant deduce le sue categorie dalle forme del giudizio, ma chi mi dice che le forme del giudizio siano quelle e non altre se non l'esperienza? chi potrebbe dirmi «perchè sono precisamente queste e non altre»?

Categoremi o predicabili

Predicabili o categoremi sono invece *i modi in cui un predicato si predica di un soggetto*, i diversi modi di predicazione. Io posso dire di Tizio che è animale, uomo, rosso di capelli, intelligente, musicista, padre di due figli, ecc. Quando mi pongo il problema delle categorie mi domando: qual è il genere supremo a cui appartiene il predicato "animale"? e rispondo: "sostanza". Qual è il genere supremo a cui appartiene il predicato "rosso di capelli"? e rispondo: "qualità". Qual è il genere supremo a cui appartiene il predicato "padre di due figli"? e rispondo: "relazione", e così via. Quando invece mi pongo il problema dei predicabili mi domando: in che modo si predica "animale" di Tizio? e rispondo: a modo di *genere*. In che modo si predica "rosso di capelli"? e rispondo: a modo di *accidente*, ecc.

Secondo Porfirio, nell'*Isagoge*,[12] i predicabili sono cinque: *genere*, *specie*, *differenza specifica*, *proprio* e *accidente*.[13] Questa classificazione si giustifica così: un predicato può esprimere l'essenza di una cosa, dire cioè che cosa è una cosa, che cosa la costituisce tale, o no. Nel primo caso esso può esprimere l'essenza in modo indeterminato o in modo determinato. Se la esprime in modo indeter-

---

([12]) Intitolato così appunto perchè doveva essere una εἰσαγωγή, ossia una introduzione alle *Categorie* di Aristotele.

([13])

Predicato	essenziale	esprime l'essenza indeterminatamente: *genere*
		» » determinatamente: *specie*
		» » nel carattere determinante: *differenza specifica*
	non essenziale	connesso necessariamente con l'essenza: *proprio*
		non connesso necessariamente con l'essenza: *accidente.*

minato si predica a modo di *genere*, se la esprime in modo determinato si predica a modo di *specie*. Se io dico di Tizio che è "animale" dico il genere, se dico che è "uomo" dico la specie. Se poi esprimo l'essenza determinata *nel carattere che la determina*, ho un predicato a modo di *differenza specifica*, come per es. quando dico che Tizio è "razionale".

Se il predicato non esprime l'essenza del soggetto, ma esprime un carattere necessariamente connesso con l'essenza si ha il *proprio*, se esprime un carattere non essenziale e non necessariamente connesso con l'essenza si ha l'*accidente*.

Si tenga presente che il *genere* non esprime una parte dell'essenza, ma tutta l'essenza presa indeterminatamente. « Se infatti l'animale non fosse quel tutto che è l'uomo (preso indeterminatamente), ma fosse una parte di esso, non si predicherebbe animale di uomo, perchè non si può predicare la parte del tutto ».[14] A seconda del grado di indeterminazione il genere può essere supremo, medio, infimo.

La *specie* in senso rigoroso deve esprimere l'essenza in modo completo e quindi deve avere sotto di sè dei soggetti che differiscano solo numericamente.

Anche la *differenza* esprime non già una parte dell'essenza ma tutta l'essenza considerata nell'aspetto che la determina: per es. la differenza specifica di Tizio è "razionale", non "razionalità".

Il *proprio* in senso rigoroso è quel predicato che compete a tutti gli individui di una specie, *soltanto* ad essi e *sempre*. L'esempio classico di proprio è la capacità di ridere per l'uomo.

L'*accidente* logico è quel predicato che esprime un carattere non necessariamente connesso con l'essenza, *quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*, ossia ciò che può esserci e non esserci senza che tuttavia il soggetto cessi di essere specificamente quello che è. Ho detto l'*accidente logico*, il quale non va confuso con quello che gli scolastici chiamano *accidente fisico* e che è l'accidente come contrapposto alla sostanza. L'accidente logico risponde ad una considerazione logica, alla questione cioè del come un predicato si predichi di un soggetto (se necessariamente o no), l'accidente fisico è invece un concetto ontologico, che riguarda non già il modo di predicazione, ma il modo di *essere* di una realtà.

---

(14) S. THOMAE, *De ente et essentia*, cap. 3.

PROPRIETÀ DEL SOGGETTO. LA "SUPPOSITIO"

Sempre se considerato nella proposizione, ma questa volta come soggetto, il termine ha certe proprietà, la più importante delle quali è la *suppositio* che è « il modo in cui un termine tiene il posto di una cosa (*stat pro aliquo*) nel discorso »,[15] *acceptio termini pro aliquo de quo verificatur*, è definita per solito nei manuali di logica scolastica.[16] Domandarsi qual è la *suppositio* di un termine significa domandarsi: quali soggetti rappresenta, di quali soggetti tiene il luogo quel termine? Ora non si può rispondere a tale domanda se non si considera il termine nella proposizione, se non si guarda anche al predicato.

Se io dico, per es., « l'uomo è una specie del genere animale » e « l'uomo zappava la terra », è chiaro che il termine uomo sta in luogo di soggetti diversi nell'una e nell'altra proposizione, ossia ha una *suppositio* diversa nelle due proposizioni. L'uomo che zappava la terra può essere il mio amico Tizio, mentre Tizio non può essere una specie del genere animale. Nella prima proposizione il termine "uomo" sta in luogo di un concetto, nella seconda sta in luogo di un certo individuo umano.

Ora quando si fanno dei ragionamenti è molto importante non cambiare la *suppositio* di un termine, quindi è bene conoscere i tipi fondamentali di *suppositio*.

La *suppositio* può essere:

1. *materiale* e *formale*. È materiale quando il termine sta in luogo della parola stessa: nella proposizione: « uomo è una parola di quattro lettere » il termine "uomo" ha una *suppositio* materiale. È formale invece quando il termine sta in luogo di ciò che è significato dalla parola.

2. La *suppositio* formale si distingue in *logica* e *reale*. È logica quando il termine sta in luogo del pensato in quanto pensato, del

---

(15) J. MARITAIN, *Petite Logique*, pag. 76.

(16) La *suppositio* fu studiata specialmente nel secolo XIV, e ciò, credo, per due motivi. Il primo è il vivo interesse di quell'epoca per la logica formale, sì che molte teorie di allora preludono a quelle della logica contemporanea. Il secondo è il prevalere (anche se non in modo esclusivo) in quel secolo di tendenze nominalistiche. Si tende cioè a negare che ai termini (nomi) universali corrisponda un oggetto ideale, specificamente distinto dagli oggetti reali individuali. Di qui l'acutizzarsi del problema del come un termine che non rappresenta nulla di comune a singoli individui possa tuttavia stare in luogo di (*supponere pro*) molti individui.

concetto come *intentio secunda;* è reale quando il termine sta in luogo del contenuto reale significato. Per es. nella proposizione « uomo è un concetto universale » il termine "uomo" ha una *suppositio* logica, mentre nella proposizione: « l'uomo è un animale socievole » il termine "uomo" ha una *suppositio* reale.

3. La *suppositio* reale può essere *assoluta* e *personale:* è assoluta quando il termine sta in luogo dell'essenza significata, senza che si abbia riguardo agli individui nei quali tale essenza si realizza; è personale quando il termine sta in luogo di tutti o di alcuni degli individui ai quali è applicabile. Per es. nella proposizione « gli uomini hanno un'anima immortale » il termine "uomo" ha una *suppositio* assoluta perchè l'avere un'anima immortale compete a qualsiasi uomo, per il fatto che ha la natura umana, non è una prerogativa di questi o questi altri individui. Invece nella proposizione « gli uomini vanno al lavoro » il termine uomo ha una *suppositio* personale, perchè con essa intendo riferirmi ad un certo gruppo di individui umani che vedo, per es., andare ai campi o all'officina.

4. La *suppositio* personale può essere *comune* o *discreta*, secondo che il termine stia in luogo di *tutti* o solo di *alcuni* degli individui ai quali si applica. È comune ad es., nella proposizione: « l'uomo è socievole », è discreta nella proposizione « l'uomo è musicista ».

5. La *suppositio* discreta può essere *determinata* o *confusa* (*disiunctiva vel disiuncta*): è determinata quando indica certi determinati individui, è confusa quando indica un individuo qualunque di una data specie. Se io dico: « il cibo è sulla tavola » intendo riferirmi ad un determinato cibo (può darsi che io non sappia che cibo è, ma certo quello che è sulla tavola è un cibo determinato, poichè non esistono cose che non siano determinate); invece se dico: « il cibo è necessario per vivere » non intendo riferirmi a questo piuttosto che a quell'altro cibo. La *suppositio* confusa si ha solo nelle proposizioni che esprimono una possibilità o una necessità; quando invece il predicato esprime un'azione o uno stato *attuale*, la *suppositio* è sempre determinata.

Due termini possono non avere alcun rapporto fra loro, come per es. "bianco" e "dolce", o averne. I rapporti fra concetti possono essere di *esclusione* o di *implicazione*.

1. L'implicazione può essere reciproca o non reciproca: è reciproca se di due concetti A e B, A implica B e B implica A, come ad es. "Parigi" e "la capitale della Francia" — tali concetti si dicono *convertibili* —; è non reciproca se A implica B, ma non viceversa, per es. "Parigi" e "capitale", poichè Parigi è una capitale, ma non ogni capitale è Parigi.

2. Due termini che si escludono possono essere:

a) *disparati* se indicano cose totalmente diverse, come per es., "angelo" e "rosso";

b) *contrari* se costituiscono gli estremi di un medesimo genere, come "avarizia" e "prodigalità";

c) *contraddittori* se l'uno pone ciò che l'altro toglie, come "verde" e "non verde";

d) *relativi* se esprimono i termini di una relazione, tale però che l'uno non possa essere scambiato con l'altro, come per es. "padre" e "figlio"; infatti è vero che un medesimo individuo può essere padre e figlio, ma non rispetto al medesimo termine, non può essere cioè figlio di colui di cui è padre e viceversa.[17]

3. Definizione e Divisione

Ma come si determinano i concetti? Quali sono i *modi sciendi?* Sono la definizione e la divisione, rispondono gli scolastici.[18]

Si noti bene: noi non ci domandiamo ora come si arrivi ai primi concetti, come si passi dall'ordine sensibile all'ordine intelligibile; di questo ci occuperemo in *logica maior* e in psicologia. Noi supponiamo ora di trovarci già in possesso di concetti e ci domandia-

---

(17) Cfr. REMER, *Logica minor* [6], pag. 28.

(18) Anche l'argomentazione è un *modus sciendi* ma essa serve per manifestare una proposizione, non un concetto, quindi ne parleremo più avanti.

mo solo come si passi dai concetti più rozzi e primitivi ai concetti più precisi e determinati.

DEFINIZIONE

La definizione è il discorso col quale significhiamo che cosa è un oggetto.[19] Si suppone quindi che noi abbiamo già una certa nozione dell'oggetto, chè altrimenti non potremmo neppure nominarlo. Infatti dare un nome a qualche cosa che ci ha impressionato sensibilmente significa elevare un contenuto sensibile a portatore di un significato universale. Ma occorre poi precisare questa nozione e questo si fa con la definizione.

La definizione può essere *nominale* e *reale*. È nominale quando spiega solo il significato del nome sostituendo ad una parola un'altra con significato equivalente, per es., «il tachimetro è il misuratore della velocità». È reale quando spiega che cosa sia l'oggetto significato dal nome. La definizione reale può essere:

a) *essenziale*, quando dice ciò che costituisce il definito nella sua essenza. La definizione essenziale si distingue ancora in:

α) *fisica*, quando esprime i costitutivi fisici dell'essenza di una cosa, cioè le parti realmente distinte di cui è costituita una cosa, come, per es., materia e forma. Sarebbe una definizione essenziale fisica dell'uomo questa: «essere costituito di materia prima e di un'anima razionale»;

β) *metafisica*, quando esprime i costitutivi metafisici dell'essenza (costitutivi che non sono realmente distinti) e cioè il *genere prossimo* e la *differenza specifica;*

b) *causale*, quando spiega ciò che una cosa è assegnandone la causa o le cause proprie. Sarebbe una definizione causale dell'anima umana questa: «forma di un corpo creata immediatamente da Dio»;

c) *descrittiva*, quando spiega ciò che la cosa è, non mediante i costitutivi della sua essenza, ma mediante certi aspetti esteriori caratteristici della cosa stessa, come sono, per es. tutte le definizioni delle varie specie animali che si trovano in un libro di zoologia, le definizioni degli elementi che si trovano in un trattato di chimica, ecc.

---

(19) Ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. *Top.* A 5, 101 b 38.

La definizione più perfetta è la definizione essenziale metafisica. Se si prende questa definizione nel senso stretto, cioè come quella che esprime gli elementi *costitutivi* dell'essenza di una cosa, si deve convenire che di ben poche cose si ha una definizione metafisica. Chi potrebbe dirmi che cosa è ciò per cui l'oro è oro o il ferro è ferro? Si badi: non ciò per cui io posso sicuramente distinguere l'oro, ma ciò che in *rerum natura* fa sì che l'oro sia oro.

Ma in un certo senso, più ampio, ogni definizione, anche quella causale e descrittiva, anche quelle più primitive che si dànno nella vita quotidiana, cioè ogni tentativo di esprimere più chiaramente un concetto, si fa assegnando il genere prossimo e la differenza specifica.[20] Infatti come si può spiegare che cosa è un oggetto se non assegnando ciò che esso ha comune con altri, già noti, e poi aggiungendo un carattere per cui ne differisce? E che cosa è l'elemento comune se non il genere e l'elemento caratteristico se non la differenza? Anche quando io dico a un bambino che un aeroplano è un uccello di ferro, o, come forse avranno detto i genitori cinquant'anni fa, che un'automobile è una carrozza senza cavalli, che altro faccio se non esprimere il genere (uccello, carrozza) e la differenza (di ferro, senza cavalli)?

Da quel che abbiamo detto segue che non si possono definire nè i generi supremi, che non hanno nessun concetto più universale del loro, nè gli individui, perchè le differenze individuali non sono afferrabili dal nostro intelletto ed esprimibili in concetti.

L'individuo può sì essere definito, ma come specie, non come individuo: Socrate può esser definito come uomo, non come Socrate.

Occorre anche che la realtà da definire risponda ad un concetto *uno*, sia un *unum per se*, poichè se è l'aggruppamento di realtà diverse, ognuna di queste dovrà esser prima definita per suo conto.

Requisiti per una buona definizione

La definizione deve essere:

1. convertibile col definito, non deve essere cioè nè più nè meno estesa. Quindi non si definirebbe bene l'automobile dicendo che è "una macchina", nè dicendo che è "una FIAT";

2. più chiara del definito, se no è inutile;

---

(20) Joh. a Sancto Thoma, *Ars logica*, ediz. Reiser, p. 19.

3. breve;

4. tale che il definito non entri nella definizione, quindi non si deve definire per es., la giustizia come "la virtù che ci fa essere giusti";

5. possibilmente non costituita di termini negativi.

Per sè una definizione può essere buona o non buona, non già vera o falsa, perchè la definizione, come fa giustamente osservare il Maritain,[21] è un termine complesso, non è ancora un giudizio: giudizio si avrà quando la definizione sarà attribuita al definito. Quindi la definizione di uomo è "animale ragionevole", non già il giudizio "l'uomo è animale ragionevole".[22]

Divisione

Anche la divisione mira a rendere più chiari e distinti i concetti, ma assolve questo compito distinguendo le varie parti di un oggetto o i varî significati di un termine.[23] Se si distinguono i varî significati di un termine si ha una distinzione *nominale*, se si distinguono le varie parti di un oggetto si ha una distinzione *reale*.

La distinzione reale può essere poi di vario tipo a seconda del tipo di parti considerate:

a) parti *soggettive*, ossia soggetti in cui si attua, come universale, il tutto che vogliamo dividere. Una tale divisione si fa, per es., quando si enumerano le varie specie comprese in un genere;

b) parti *integranti*, ossia parti dalla cui unione risulta costituito il tutto che si vuol dividere, e queste possono essere o parti *quantitative*, tali cioè che possano sussistere anche separate dal tutto, o *essenziali*, tali cioè che generalmente non possano sussistere separate dal tutto. Divido in parti quantitative quando dico che un metro cubo è costituito di mille decimetri cubi, o che un uomo è costituito di testa, tronco, braccia, ecc.; divido in parti essenziali quando dico che un corpo è costituito di materia e forma;

c) parti *potenziali*, ossia che esprimano le varie potenze o capacità di un tutto. Divido in parti potenziali quando assegno, ad es., le varie capacità di un vivente: di nutrirsi, di assimilarsi, di riprodursi.

---

(21) *Petite Logique*, pag. 97.

(22) Cfr. Maritain, *Petite Logique*.

(23) Joh. a Sancto Thoma, *Logica*, p. 20.

Le condizioni di una buona divisione sono:

1. le parti enumerate esauriscano il tutto diviso e non vadano oltre il tutto, in modo che nè ci sia una parte del tutto non enumerata, nè ci sia una parte che non si trova nel tutto;

2. ogni parte enumerata sia minore del tutto. Andrei contro questa condizione se dicessi « l'animale può essere sensitivo o intelligente » perchè tutti gli animali — anche quelli intelligenti — sono sensitivi;

3. ci sia sempre una certa opposizione fra le parti dividenti, perchè, come osserva Giovanni di S. Tommaso, se non ci fosse nessuna opposizione non ci sarebbe neppure distinzione fra le parti. Se io dicessi che l'animale può essere ragionevole o intelligente, direi due caratteri che non si oppongono fra loro e, appunto perchè non si oppongono, uno di essi implica l'altro.

Capitolo Secondo

L'ENUNCIAZIONE O PROPOSIZIONE

Enunciazione e frase

L'enunciazione o proposizione è il termine logico del giudizio e il giudizio è l'atto col quale affermiamo o neghiamo qualche cosa. Caratteristica dell'enunciazione è dunque quella di esprimere una affermazione o una negazione. E poichè è una proprietà dell'affermazione o della negazione quella di essere o vera o falsa, l'enunciazione è definita anche « la frase alla quale compete di essere vera o falsa ».[1]

Non ogni frase è l'espressione di un giudizio: talora noi esprimiamo desiderî, preghiere, comandi ... ed anche in questi casi esprimiamo qualche cosa di più di semplici concetti staccati, stabiliamo dei legami fra concetti, ma sono legami stabiliti da un atteggiamento extrateoretico, da un atteggiamento sentimentale o volitivo, come per es. quando diciamo: « Volesse il cielo che domani piovesse », oppure « Va' nel tal posto », e quindi esulano dalla considerazione logica. Le espressioni di desiderio, invocazione, comando, interrogazione, ecc. sono *frasi* (*orationes*) ma non enunciazioni. L'enunciazione è una particolar specie di frase, è l'*oratio perfecta*, e di questa si occupa la logica.

---

(1) L'enunciazione è detta da Aristotele *apofansi*. Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός,... Ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. *Periherm.*, 17a.

Gli elementi dell'enunciazione considerata nella sua espressione mentale sono il *soggetto* e il *predicato*, gli elementi dell'enunciazione considerata nella sua espressione verbale sono il *nome* e il *verbo*.
Il nome esprime una realtà concepita come sostanza, quindi non esprime il tempo, perchè il tempo è la misura del divenire, non dell'ente. Il verbo invece esprime il divenire e perciò implica una determinazione di tempo. Si noti che solo il verbo esprime il divenire in divenire.

A proposito del verbo ricordiamo la distinzione in *verbo sostantivo* e *verbo attributivo*. Verbo sostantivo è il verbo "essere", quando *non* fa da copula, ma esprime l'esistenza. Verbi attributivi sono tutti gli altri e si dicono attributivi non già perchè attribuiscano o aggiungano qualche cosa al nome (questo infatti è comune anche al verbo sostantivo) ma perchè presuppongono il verbo "essere" ed aggiungono a questo un altro attributo. Per agire o patire (ed i verbi attributivi esprimono azioni o passioni o stati) bisogna essere.

Il verbo "essere" poi può avere due funzioni: quella di predicato e quella di copula. Fa da predicato quando esprime l'esistenza, fa da copula quando unisce semplicemente il predicato al soggetto, e in tal caso non esprime l'esistenza reale di una cosa; per es. dire che « la chimera è fatta così e così » non significa dire che la chimera esista.

La predicazione

Abbiamo detto che gli elementi dell'enunciazione sono: soggetto e predicato; il soggetto è ciò *di cui* si parla, il predicato ciò *che* si dice di un soggetto; il soggetto è l'elemento determinabile, il predicato l'elemento determinatore.

Si dice *predicazione* l'attribuzione di un predicato ad un soggetto. La predicazione può essere diretta o indiretta. È diretta quando è espresso prima il soggetto e poi il predicato — per es. « quest'uomo è intelligente » —, indiretta nel caso opposto — per es., « intelligente è quest'uomo ».

La predicazione suppone sempre una identità fra soggetto e predicato, non però una identità formale (identità nei concetti) ma una identità materiale (ossia di ciò che è espresso dai concetti).

Dire che l'uomo è animale significa riconoscere che la realtà significata dal concetto "uomo" è quella stessa che è significata dal concetto "animale".

Forma e materia dell'enunciazione

Distinguiamo nell'enunciazione *forma* e *materia.* Materia dell'enunciazione sono i termini di cui è costituita, soggetto e predicato; forma è il nesso fra i termini.

Per la materia una enunciazione può essere *necessaria, impossibile* e *contingente.* È necessaria quando il predicato esprime un carattere che appartiene necessariamente al soggetto, per es., « la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due retti »; è impossibile quando il predicato esprime qualche cosa che non può stare col soggetto, per es., « il circolo è quadrato »; è contingente quando il predicato esprime un carattere che appartiene effettivamente al soggetto, ma che il soggetto potrebbe anche non avere, per es., « questo triangolo è disegnato sulla carta ».

Quantità della enunciazione o proposizione

Dalla materia dell'enunciazione e precisamente dall'*estensione del soggetto* dipende la sua *quantità.* Per la quantità l'enunciazione può essere: *universale,* quando il predicato è attribuito a (o negato di) tutti gli enti ai quali si estende la nozione che esprime il soggetto; per es., « ogni triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti », oppure « nessun triangolo ha quattro lati »;

particolare, quando il predicato è attribuito a (o negato di) alcuni soltanto degli enti ai quali si estende la nozione che esprime il soggetto; per es. « alcuni uomini sono filosofi », oppure « alcuni uomini non sono artisti »;

singolare, quando il predicato è attribuito a (o negato di) un solo individuo; es., « Pietro è filosofo », « Pietro non è filosofo »;

indefinita, quando il predicato è attribuito al (o negato del) soggetto, senza che si precisi a quanti enti ai quali si estende la nozione che esprime il soggetto vada attribuito quel predicato, es., « il triangolo ha tre lati », « il treno corre ».

La proposizione indefinita equivale ad una universale quando è necessaria o impossibile, equivale ad una singolare quando è contingente. Per es., la proposizione « il triangolo ha tre lati » equivale a « ogni triangolo ha tre lati », mentre la proposizione « il treno corre » equivale a « questo treno corre ». La proposizione singolare poi è un caso speciale della particolare, quindi i due tipi fondamentali di proposizioni per quel che riguarda la quantità, sono: universale e particolare. La quantità, si disse, dipende solo dall'estensione del soggetto, perchè l'estensione del predicato è già determinata dalla forma della proposizione secondo le seguenti regole:

1. Il predicato di una proposizione affermativa è preso secondo tutta la sua comprensione, ma *non* secondo tutta la sua estensione; la proposizione: « tutti gli uomini sono mortali » significa che ogni uomo ha tutti i caratteri compresi nel concetto di "mortale", ma *non* significa che gli uomini siano tutti i mortali; gli uomini sono solo alcuni dei mortali.

2. Il predicato di una proposizione negativa, invece, è preso secondo tutta la sua estensione, ma non secondo tutta la sua comprensione; la proposizione: « gli uomini non sono puri spiriti » significa che gli uomini non sono nessuno dei puri spiriti, ma *non* significa che gli uomini siano privi di tutti i caratteri compresi nella nozione di "puro spirito".

Distinzioni riguardanti la forma

Per la forma le proposizioni o enunciazioni si distinguono in: 1) *affermative* e *negative*; 2) *assertorie* e *modali*. La prima distinzione non ha bisogno di ulteriori chiarimenti. Avvertiamo solo che si usano i seguenti simboli: A = universale affermativa; E = universale negativa; I = particolare affermativa; O = particolare negativa.

Veniamo alla seconda distinzione. Si chiamano assertorie (*de inesse*) le proposizioni che connettono o disgiungono un predicato da un soggetto senza dire però in che modo essi siano connessi o disgiunti, si chiamano modali quelle che indicano anche il modo della connessione. Nella proposizione modale si distinguono quindi il *dictum* e il *modus*; il *dictum* è ciò che è detto, il *modus*, il modo in cui è detto, ossia il *dictum* comprende tutto quello che rimarrebbe nella proposizione modale se essa fosse trasformata in assertoria.

Es.: nella proposizione « è necessario che Dio esista » « è necessario » è il *modus*, « Dio esista » è il *dictum*.

Ci sono quattro modi: *necessario*, *impossibile*, *possibile*, *contingente*. La proposizione modale è necessaria quando afferma che il predicato *deve* essere attribuito al soggetto — es.: « è necessario che il triangolo abbia tre lati » —; è impossibile quando nega che il predicato possa essere attribuito al soggetto — es.: « è impossibile che Dio ci inganni » —; è possibile quando afferma che il predicato può essere attribuito al soggetto — es.: « è possibile che un uomo sia filosofo » —; è contingente quando afferma che il predicato di fatto è attribuito al soggetto, ma potrebbe anche non essergli attribuito — es.: « è contingente che Pietro corra », ossia di fatto Pietro corre, ma potrebbe anche non correre.

La forma della proposizione modale dipende dalla copula che unisce il *modus* al *dictum*, non dalla copula che unisce il soggetto e il predicato del *dictum*, quindi è affermativa la proposizione « è necessario che Dio non ci inganni » e negativa la proposizione: « non è necessario che Dio crei il mondo ».

La *verità* o la *falsità* della proposizione modale dipendono pure dal *modus* e non dal *dictum;* quindi è vera la proposizione « è impossibile che un triangolo abbia quattro lati », mentre è falsa la proposizione « è possibile che un triangolo abbia tre lati » (perchè non è *possibile*, ma *necessario* che un triangolo abbia tre lati). Per giudicare se una modale è vera o falsa bisogna però distinguere anche un *senso composto* e un *senso diviso:* la proposizione si prende in senso composto quando si intende che i termini del *dictum* si realizzino simultaneamente, in senso diviso quando si intende che i termini del *dictum* si realizzino successivamente. In senso composto la proposizione « è possibile che un cieco veda » è falsa, perchè un cieco, mentre è cieco, non può vedere; in senso diviso essa è vera perchè un cieco può guarire e quindi vedere.

La *quantità* di una proposizione modale dipende dall'estensione del modo, quindi la proposizione modale:

necessaria equivale ad una *universale affermativa*,
impossibile » » » *universale negativa*,
possibile » » » *particolare affermativa*,
contingente » » » *particolare negativa*.

Le proposizioni si distinguono ancora in *semplici* e *composte.* È semplice la proposizione che consta solo di soggetto, predicato e copula,[2] ossia che esprime una sola affermazione o negazione, è composta la proposizione che consta di più proposizioni semplici unite insieme.

Le proposizioni composte possono essere *apertamente* od *occultamente* composte. Cominciamo dalle prime e distinguiamo tre tipi di proposizioni apertamente composte: *condizionale* o *ipotetica, disgiuntiva* e *copulativa.*

La proposizione ipotetica è la più importante delle proposizioni composte: essa enuncia che una cosa è o non è, *se un'altra* è o non è. La proposizione ipotetica consta di due parti: l'ipotesi o condizione e il condizionato; nella proposizione « se c'è il sole vado a spasso », « se c'è il sole » è la condizione, « vado a spasso » il condizionato. La verità o falsità della proposizione condizionale dipendono dalla verità o falsità del nesso fra le due parti, non dalla verità della condizione e del condizionato singolarmente presi, quindi la proposizione « se l'uomo è un puro spirito non occupa spazio » è vera, mentre la proposizione « se il triangolo ha tre lati il fuoco brucia » è falsa.

La proposizione disgiuntiva è quella che esprime una contrapposizione e un'alternativa, es., « O Pietro si cura o morirà ». Una contrapposizione, in quanto una parte esclude ciò che l'altra pone, e un'alternativa in quanto se si pone una parte si esclude l'altra. La proposizione disgiuntiva è vera se le due parti *non* possono avverarsi o non avverarsi insieme, è falsa se le due parti possono avverarsi o non avverarsi insieme.

La proposizione copulativa è quella in cui due affermazioni o due negazioni sono poste *insieme*, per es., « la terra si muove e il sole sta fermo », « nè la terra sta ferma nè il sole si muove ». La proposizione copulativa è vera se entrambe le parti di cui è composta sono vere.

Occultamente composte sono le proposizioni che in realtà implicano più affermazioni o negazioni, sebbene si presentino esteriormente come semplici, e sono la *esclusiva*, la *eccettiva*, la *reduplicativa* e la *comparativa.*

(2) JOH. A SANCTO THOMA, *Logica*, p. 24.

Esempio di *esclusiva:* « solo Dio è buono ». Essa implica una affermativa ed una negativa perchè vuol dire: « Dio è buono, gli altri esseri non sono buoni ».

Esempio di *eccettiva:* « tutti corrono, eccetto Tizio ». Anche la eccettiva implica una affermazione e una negazione.

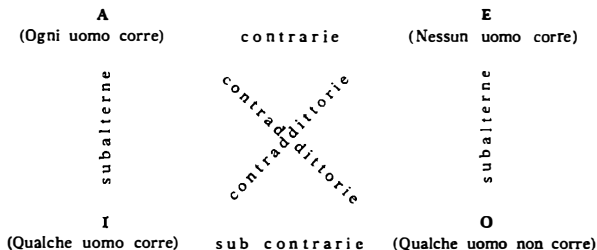
Esempio di *reduplicativa:* « l'uomo, in quanto è dotato di pensiero, è capace di conoscere Dio », proposizione che si risolve nelle seguenti: « l'uomo è capace di conoscere Dio » e « la ragione per la quale è capace ecc. è che egli è dotato di pensiero ».

Esempio di *comparativa:* « la virtù vale più della ricchezza », proposizione che si risolve nelle seguenti: « la virtù ha valore, la ricchezza ha valore, e il valore della virtù è superiore a quello della ricchezza ».

2. Rapporti fra le proposizioni

L'OPPOSIZIONE

Due proposizioni sono opposte quando, avendo il medesimo soggetto e il medesimo predicato, si escludono in qualche modo fra loro. Ci sono diversi modi di opposizioni: due proposizioni opposte possono essere *contraddittorie*, *contrarie* o *subcontrarie*.

Per dare la nozione di opposizione mettiamo subito davanti lo schema tradizionale; a chi guarda questo schema saranno più chiari i commenti che ad esso si faranno. Si ricordi il valore dei simboli A, E, I, O.

Due proposizioni sono *contraddittorie* quando l'una consiste nella negazione dell'altra. Le contraddittorie differiscono per forma e per

quantità, ossia debbono essere una affermativa e l'altra negativa, una universale e l'altra particolare; la contraddittoria di A è O, la contraddittoria di E è I.

Due proposizioni sono *contrarie* quando l'una non solo nega ciò che l'altra afferma, ma nega anche qualche cosa di più: se io oppongo alla proposizione "ogni uomo corre" la proposizione "nessun uomo corre" non solo nego la prima, ma nego anche che *alcuni* uomini corrano. Le contrarie differiscono per forma, ma non per quantità, perchè debbono essere entrambe universali: contrarie sono solo A ed E.

Due proposizioni sono *subcontrarie* quando l'una non nega proprio ciò che l'altra afferma, ma nega solo che la prima possa essere presa universalmente: se io oppongo alla proposizione «alcuni uomini corrono» la proposizione «alcuni uomini non corrono», io non nego la prima, nego solo che l'affermazione fatta a proposito di *alcuni* possa estendersi a *tutti*. Le subcontrarie differiscono per forma, ma non per quantità perchè debbono essere entrambe particolari: sono subcontrarie I ed O.

Non è opposizione logica il rapporto fra le *subalterne*, ossia fra due proposizioni che hanno la medesima forma e diversa quantità: A ed I, E ed O, perchè, anzichè escludersi, l'una (l'universale) implica l'altra.

Vediamo ora i caratteri delle diverse opposizioni.

1. L'opposizione massima è quella delle contraddittorie. Due contraddittorie non possono essere entrambe vere nè entrambe false, ma sono necessariamente una vera e una falsa.

2. Opposizione minore è quella delle contrarie, perchè esse hanno comune la quantità. Due contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false, perchè l'una afferma universalmente, l'altra universalmente nega, ora in materia contingente può esser vera una particolare affermativa.

3. Ancora minore è l'opposizione delle subcontrarie le quali possono essere entrambe vere. Non possono invece essere entrambe false perchè altrimenti le loro contraddittorie sarebbero entrambe vere; ora le contraddittorie di due subcontrarie sono fra loro contrarie e due contrarie non possono essere entrambe vere. (Si guardi lo schema a pag. precedente).

L'opposizione fra proposizioni modali verte sul *modus* e non sul *dictum*. Tenendo conto dell'equivalenza stabilita sopra a pag. 75, si vede che sono contraddittorie la proposizione necessaria e la contingente, la impossibile e la possibile; sono contrarie la necessaria e la impossibile, subcontrarie la possibile e la contingente. Sarà facile ad ognuno trovare gli esempi.

Equipollenza

Equipollenti si dicono due proposizioni, differenti per forma, che hanno il medesimo soggetto e il medesimo predicato e il medesimo valore logico; per es.: « non ogni triangolo è rettangolo » e « alcuni triangoli non sono rettangoli ». Due contraddittorie diventano equipollenti se ad una di esse si premette una negazione, per es., « ogni triangolo è rettangolo » e « alcuni triangoli non sono rettangoli » sono contraddittorie: ora si e visto sopra che basta premettere un *non* alla prima per renderle equipollenti. Due contrarie diventano equipollenti se in una di esse si pone una negazione dopo il soggetto; per es.: « tutti gli uomini corrono » e « nessun uomo corre » diventano equipollenti se si trasforma la prima così: « tutti gli uomini non corrono », oppure se, lasciando inalterata la prima, si trasforma la seconda così: « nessun uomo non corre » (ossia: non c'è nessun uomo che non corra).

Conversione delle proposizioni

La *conversione* di una proposizione consiste nello scambiare di posto i termini, mettendo il soggetto al posto del predicato e viceversa, senza però mutare la forma della proposizione e senza alterarne la verità, per es., « nessun triangolo è quadrato » si converte in « nessun quadrato è triangolo ».

La conversione può essere *totale* (*simplex*), *parziale* (*per accidens*) e *indiretta* (*per contrapositionem*). È *totale* quando resta identica la quantità della proposizione, come nell'esempio fatto sopra. Solo la proposizione universale negativa e la particolare affermativa si convertono totalmente.

È *parziale* quando bisogna modificare la quantità, e precisamente bisogna trasformare la universale in particolare. La universale affermativa si converte solo parzialmente, per es., « tutti gli

uomini sono mortali » si converte in « alcuni mortali sono uomini ».[3]

È *indiretta* quando bisogna rendere infiniti i termini, ossia premetter loro un "non". Si convertono indirettamente la universale affermativa e la particolare negativa, per es., « tutti gli uomini sono mortali » si converte, oltre che parzialmente, come si è visto sopra, anche indirettamente così: « tutti i non mortali sono non uomini ». E « alcuni uomini non sono filosofi » si converte in « alcuni non filosofi sono non uomini ».

(3) L'universale affermativa si può convertire totalmente solo quando il predicato abbia la medesima estensione del soggetto, p. es. " tutti gli uomini sono animali ragionevoli " si converte totalmente.

Capitolo Terzo

L'ARGOMENTAZIONE

1. L'argomentazione in generale

L'argomentazione è il termine logico della terza operazione dello spirito: il ragionamento. Il ragionamento è l'attività con la quale lo spirito passa da una proposizione nota ad un'altra; esso implica dunque un movimento, un *discursus*, da una conoscenza ad un'altra. Affinchè ci sia ragionamento non basta che un giudizio segua da un altro: occorre che il primo sia in certo modo *causa* del secondo. L'argomentazione è « un insieme ordinato di proposizioni, una delle quali è posta come inferita dalle altre ».[1] La proposizione inferita si chiama *conseguente*, quella o quelle da cui è inferita si chiama *antecedente*; il vincolo di dipendenza fra il conseguente e l'antecedente si chiama *conseguenza*. La conseguenza è la forma dell'argomentazione e sta all'argomentazione come la copula sta all'enunciazione.

Se la conseguenza c'è veramente, l'argomentazione è *buona* o *corretta*, se la conseguenza è espressa dai termini orali, ma non c'è, l'argomentazione è *cattiva* o *nulla*. Non si può propriamente parlare di verità o falsità a proposito dell'argomentazione, perchè la verità o la falsità competono all'enunciazione, e la bontà dell'argomentazione è indipendente dalla verità o falsità delle proposizioni che la compongono. Per es., l'argomentazione: « per tutti i triangoli vale il teorema di Pitagora, ora il triangolo ottusangolo è un triangolo,

(1) J. Maritain, *Petite Logique*, pag. 188.

dunque per il triangolo ottusangolo vale il teorema di Pitagora » è un'argomentazione buona sebbene la prima proposizione dell'antecedente sia falsa.

Materia e forma dell'argomentazione

Materia dell'argomentazione sono le proposizioni (e i concetti) di cui è costituita, *forma* è la disposizione delle proposizioni e dei termini in modo tale che da essi risulti il conseguente o la conclusione. È necessaria infatti una certa disposizione dell'antecedente affinchè noi vediamo risultare la conclusione, perchè noi non vediamo immediatamente in una proposizione tutte le altre che ne possono derivare.

Si dice argomentazione *formale* quella in cui il conseguente deriva dall'antecedente in virtù della forma, argomentazione *materiale* quella in cui il conseguente deriva dall'antecedente in virtù della materia, cioè solo perchè nell'antecedente ci sono quelle determinate proposizioni. Se io dico « questo triangolo ha tre lati, dunque tutti i triangoli hanno tre lati » l'argomentazione vale per la materia, non per la forma, tanto è vero che se cambio un termine e dico « questo triangolo è rettangolo, dunque tutti i triangoli sono rettangoli » ho una conclusione falsa. Solo l'argomentazione formale è vera argomentazione, perchè in quella materiale non c'è nesso fra antecedente e conseguente: il conseguente non è vero *perchè* è posto l'antecedente, ma indipendentemente da questo.

Regole dell'argomentazione in generale

La regola fondamentale dell'argomentazione è la seguente:

1. *Se l'antecedente è vero il conseguente deve essere vero*. Infatti nella buona argomentazione il conseguente è contenuto nell'antecedente, ora se il conseguente fosse falso mentre l'antecedente è vero, il falso sarebbe implicito nel vero, ossia una proposizione sarebbe nello stesso tempo vera e falsa. Dunque se un conseguente è falso (e l'argomentazione è buona) vuol dire che l'antecedente è falso. *Ma un conseguente vero può derivare anche da un antecedente falso* (*ex falso sequitur quodlibet*) e ciò perchè il conseguente può utilizzare quella parte di verità contenuta nell'antecedente falso, ad es.: « l'uomo è uccello, dunque è animale ». In altre parole: tutto ciò che è detto nel

conseguente deve essere contenuto nell'antecedente e perciò se nel conseguente c'è del falso, questo deve trovarsi nell'antecedente, ma l'antecedente può contenere più del conseguente, e il conseguente può non prendere quegli aspetti dell'antecedente che lo rendono falso. Da questa regola fondamentale ne derivano altre:

2. *Se l'antecedente è necessario, anche il conseguente è necessario, ma il conseguente può essere necessario anche se l'antecedente è contingente, possibile e impossibile.*

3. *Se l'antecedente è possibile, anche il conseguente è possibile, ma il conseguente può essere possibile anche se l'antecedente è impossibile.*

4. *Il conseguente del conseguente è conseguente dell'antecedente.*

5. *Ciò che contraddice al conseguente contraddice anche all'antecedente, ma non viceversa*, per es., « Tizio è uomo, dunque è animale ». Se io nego che Tizio sia animale nego anche che sia uomo, ma se nego che sia uomo non nego per questo che sia animale.

Per la materia l'argomentazione può essere *dimostrativa*, *probabile* e *sofistica;* per la forma può essere *deduttiva* e *induttiva.*

Nella logica aristotelico-scolastica non si parla di inferenze immediate. Sarebbero inferenze immediate, secondo alcuni logici, la conversione delle proposizioni, la subalternazione, il passaggio da una proposizione affermativa alla negazione della sua contraddittoria. Ma, osserva il Maritain [2], in questi casi non c'è veramente inferenza di una nuova verità, ma solo espressione diversa di una medesima verità.

2. Il sillogismo

«*Il sillogismo è l'argomentazione nella quale, da un antecedente che unisce (o disgiunge) due termini ad (o da) un terzo, si inferisce un conseguente che unisce (o disgiunge) questi due termini fra loro*».[3]

Il conseguente si chiama anche conclusione, i due termini uniti nella conclusione si chiamano *estremo maggiore* (il predicato) ed *estremo minore* (il soggetto). Quando io dico: « ogni uomo è mortale,

(2) *Petite Logique*, pag. 198 ss.
(3) J. Maritain, *Op. cit.*, pag. 207.

Tizio è uomo, dunque Tizio è mortale», io formulo un sillogismo la cui conclusione è «Tizio è mortale». "Tizio" è l'estremo minore, "mortale" è l'estremo maggiore.

Poichè nell'antecedente bisogna mettere questi due estremi in rapporto con un terzo termine, che si chiama *termine medio*, l'antecedente dovrà essere costituito di *due proposizioni*, che si chiamano *premesse:* in una si mette in rapporto col medio l'estremo maggiore, e questa si chiama *premessa maggiore;* nell'altra si mette in rapporto col medio l'estremo minore, e questa si chiama *premessa minore.* Designando l'estremo maggiore con P, l'estremo minore con S, il medio con M si avrà il seguente schema del sillogismo: [4]

M è P
ora S è M
dunque S è P

Nessuna delle due premesse, presa separatamente, genera la conclusione, ma quando la minore è vista in rapporto con la maggiore, alla luce della maggiore, si ha già la conclusione. Se io so già che l'area di un triangolo si ottiene facendo il semiprodotto della base per l'altezza (prem. *maggiore*), nel momento in cui scopro che un poligono regolare equivale alla somma di tanti triangoli quanti sono i suoi lati — triangoli che hanno per base il lato del poligono e per altezza la sua apotema — (prem. *minore*), scopro anche la regola per ottenere l'area del poligono regolare (*conclusione*).

Principio fondamentale del sillogismo

Il principio fondamentale su cui poggia tutto il procedimento sillogistico è il così detto principio di convenienza e di discrepanza: *due cose che convengono con una terza convengono fra loro e due cose di cui una sola conviene con una terza, non convengono fra loro.* Infatti due cose delle quali una sola conviene con una terza sono due cose che divergono in un aspetto. Si noti bene: due cose che divergono *in* un aspetto differiscono fra loro, *non* già due cose che differiscono *da* una terza differiscono fra loro. Il fatto di differire da una terza non dice nulla dei rapporti di due cose fra loro: se io

(4) Questo è veramente lo schema della *prima figura* di sillogismo, ma la prima figura è la più perfetta, quindi la più adatta a dare un'idea chiara del sillogismo. I sillogismi delle altre figure poi si possono ridurre a sillogismi della prima.

dico « il triangolo non è una figura solida e il poligono non è una figura solida » non sono per questo autorizzato a dire che il triangolo non è un poligono. E *formalmente*, ossia in virtù della forma delle premesse, non sono neppure autorizzato a concludere che il triangolo *è* un poligono, perchè se nella seconda proposizione sostituissi il termine "quadrato" al termine "poligono" non potrei più concludere affermativamente.

Talora si dice anche che i principî fondamentali del sillogismo sono il *dictum de omni* e il *dictum de nullo*, che si esprimono così: *ciò che si afferma universalmente di un soggetto deve affermarsi anche di tutti gli inferiori ai quali esso si estende* e *ciò che si nega universalmente di un soggetto deve negarsi anche di tutti gli inferiori ai quali esso si estende*, per es., ciò che si afferma del poligono universalmente preso si afferma anche di tutte le figure geometriche alle quali si estende la nozione di poligono e cioè triangoli, quadrangoli, pentagoni, ecc. e ciò che si nega del poligono universalmente preso si nega anche di tutte le figure alle quali si estende la nozione di poligono. Ora il *dictum de omni* e il *dictum de nullo* non sono altro che un'applicazione del principio di convenienza e di discrepanza.

Leggi del sillogismo

Diamone la formula mnemonica latina [5] che può servire:

1. *Tum re tum sensu, triplex modo terminus esto;*
2. *Aeque ac praemissae extendat conclusio voces;*
3. *Numquam contineat medium conclusio oportet;*
4. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto;*
5. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur;*
6. *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem;*
7. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam;*
8. *Peiorem sequitur semper conclusio partem.*

Le prime quattro leggi riguardano i termini, le ultime quattro le premesse.

1. *I termini debbono essere soltanto tre.* Questa legge è una conseguenza della natura stessa del sillogismo, che consiste nel mettere

(5) Cfr. Remer, *Logica minor*[6], pag. 100.

in rapporto due termini con un terzo per poter poi stabilire un rapporto dei due termini fra loro. Se ci sono più di tre termini (il che può avvenire anche in modo occulto, quando uno di essi sia preso in due significati diversi) vuol dire che o io non metto in rapporto i due estremi col medesimo termine, ma con due diversi, e allora non ci sarà *un* termine medio; oppure vuol dire che io adopero nella conclusione termini diversi da quelli che ho messi in rapporto nelle premesse. Nell'un caso come nell'altro la conclusione sarà invalida. Il Mercier [6] fa questo esempio di *quaternio terminorum:* « La legge morale comanda di non rubare, ora la natura spinge l'uomo a cercare il suo benessere con qualunque mezzo, anche rubando, dunque la legge morale è contro natura ». Nonostante le apparenze, ci son quattro termini, perchè quando nella conclusione si vuol fare un rimprovero alla legge morale di andar contro la natura, si prende il termine "natura" in un senso elevato, nel senso di natura integra, che è diverso da quello in cui il termine è preso nella minore. La "natura" che spinge a rubare è una natura corrotta, che è gloria combattere.

2. *I termini debbono avere la medesima estensione nelle premesse e nella conclusione.* Infatti se nella conclusione un termine fosse preso in una estensione maggiore di quella che ha nelle premesse, si avrebbe nella conclusione un termine diverso da quello adoperato nelle premesse e quindi si avrebbe *quaternio terminorum.* Se io dicessi per es.: « Tutti i rivoluzionari sono pericolosi, ora tutti i rivoluzionarî sono filosofi, dunque tutti i filosofi sono pericolosi » farei un sillogismo sbagliato perchè nella minore il termine "filosofi" essendo predicato di una affermativa, è preso *non* secondo tutta la sua estensione, mentre nella conclusione è preso secondo tutta la sua estensione.

3. *Il medio non deve mai entrare nella conclusione.* Infatti il medio deve servire a far vedere la connessione fra i due estremi, quindi non può fare da estremo.

4. *Il medio deve esser preso almeno una volta in tutta la sua estensione.* Infatti se così non fosse, potrebbe darsi che in una premessa io mettessi in rapporto un estremo con alcuni inferiori del medio

(6) *Logique*[8], pag. 207. L'esempio del Mercier non è qui riferito *ad verbum.*

e nell'altra premessa mettessi in rapporto l'altro estremo con *altri* inferiori del medio, e allora ci sarebbe *quaternio terminorum.* Per es., nel sillogismo « gli attori cinematografici sono uomini, ora i filosofi sono uomini, dunque i filosofi sono attori cinematografici » io arrivo a una conclusione errata perchè gli attori cinematografici sono *alcuni* uomini, i filosofi (generalmente) sono *altri uomini*, quindi quel termine "uomini" in realtà non è unico, ma duplice.

5. *Due premesse negative non dànno nessuna conclusione.* Infatti, se entrambe le premesse sono negative si viene a dire solo che due cose differiscono *da* una terza e quindi non si può concluder nulla.[7]

6. *Due premesse affermative dànno necessariamente una conclusione affermativa.* Infatti se le due premesse sono affermative, vuol dire che i due estremi convengono nel medio, e quindi debbon convenire fra loro.

7. *Due premesse particolari non dànno alcuna conclusione.* Qui la dimostrazione è un pochino più laboriosa. *a*) Se le premesse sono entrambe affermative tutti i termini sono particolari,[8] e allora il medio non può mai esser preso secondo tutta la sua estensione e si va contro la quarta legge; *b*) Se le premesse sono entrambe negative si va contro la quinta legge; *c*) Se sono una affermativa e una negativa c'è un solo posto per un termine universale; quello di predicato della negativa, e questo deve essere occupato dal medio. Dunque i due estremi devono essere presi non in tutta la loro estensione e allora dovranno esser presi non in tutta la loro estensione anche nella conclusione (per la seconda legge). Ma invece la conclusione deve essere negativa, perchè negativa è una delle premesse (come si vedrà nell'ottava legge), e in una proposizione negativa il predicato è preso secondo tutta la sua estensione.

8. *La conclusione segue sempre la parte peggiore*, ossia: *a*) se una premessa è negativa, la conclusione deve essere negativa; *b*) se una premessa è particolare, la conclusione deve essere particolare.

a) È evidente perchè se una premessa è negativa vuol dire che i due estremi non convengono nel medio, e quindi non possono convenire fra loro.

---

(7) Cfr. sopra, pagg. 84-85.
(8) Perchè il predicato di una proposizione affermativa *non* è preso in tutta la sua estensione.

b) Se le due premesse sono affermative ci sarà un solo posto per un termine universale, quello di soggetto della universale, e sarà occupato dal medio (per la quarta legge); i due estremi saranno quindi presi non secondo tutta la loro estensione e quindi la conclusione sarà particolare.

Se poi una premessa è affermativa e l'altra negativa la conclusione deve essere negativa. Ora se fosse negativa universale, entrambi gli estremi sarebbero presi secondo tutta la loro estensione anche nelle premesse, ma allora entrambe le premesse dovrebbero essere universali, contro l'ipotesi.

Figure del sillogismo

Figura del sillogismo è la disposizione degli estremi rispetto al medio nelle premesse. Ci sono tre figure possibili: nella prima il medio è soggetto della maggiore, predicato nella minore (*sub-prae*); nella seconda il medio è due volte predicato (*bis-prae*); nella terza il medio è due volte soggetto (*bis-sub*).

Lo schema della prima figura è questo:

	M	è	P	M	non è	P
ora	S	è	M	S	è	M
dunque	S	è	P	S	non è	P

Per la prima figura tutte le leggi del sillogismo si riassumono in queste due: *La minore deve essere affermativa, la maggiore universale.* Infatti: *a*) se la minore fosse negativa, anche la conclusione dovrebbe essere negativa (per l'8ª legge) e quindi il predicato della conclusione sarebbe preso secondo tutta la sua estensione. Ma il predicato della conclusione è predicato della maggiore, nella prima figura (si guardi lo schema) dunque anche la maggiore dovrebbe essere negativa. Ma *utraque si praemissa ...* (5ª legge). Dunque la minore non può essere negativa. *b*) Dato che la minore è affermativa, in essa il predicato, che è il medio (si guardi lo schema); è preso *non* secondo tutta la sua estensione. Allora dovrà esser preso secondo tutta la sua estensione nella maggiore (per la 4ª legge) e nella maggiore il medio fa da soggetto, dunque la maggiore deve essere universale.

Nella prima figura si possono avere conclusioni universali e particolari, affermative e negative.

Lo schema della seconda figura è questo:

	P è M		P non è M
ora	S non è M		S è M
dunque	S non è P		S non è P

Per la seconda figura tutte le leggi del sillogismo si riassumono in queste due: *Una premessa deve essere negativa, la maggiore deve essere universale. a*) Una premessa deve essere negativa perchè il medio è predicato nell'una e nell'altra premessa, ora il medio deve essere preso almeno una volta in tutta la sua estensione (per la 4ª legge) e solo nella proposizione negativa il predicato è preso in tutta la sua estensione. *b*) La maggiore deve essere universale perchè il soggetto della maggiore è predicato nella conclusione, ora la conclusione è negativa, dunque il predicato deve esser preso in tutta la sua estensione. Ma l'estensione dei termini deve essere uguale nelle premesse e nella conclusione (per la 2ª legge), dunque anche il soggetto della maggiore deve essere universale.

Nella seconda figura si possono avere solo conclusioni negative.

Lo schema della terza figura è questo:

	M è P		M non è P
ora	M è S		M è S
dunque	S è P		S non è P

Per la terza figura le leggi del sillogismo si riassumono in queste due: *La minore deve essere affermativa, la conclusione particolare.* La minore deve essere affermativa per le medesime ragioni che valgono per la prima figura (vedi sopra, pag. 88), la conclusione è particolare perchè il soggetto della conclusione è il predicato della minore (si guardi lo schema); ora la minore è affermativa, dunque il predicato è preso non secondo tutta la sua estensione.

Modi del sillogismo

Modo del sillogismo è la disposizione delle premesse secondo la forma e la quantità. Ci sono modi *diretti* e modi *indiretti.* I modi diretti sono quelli in cui il predicato della conclusione è contenuto nella prima premessa, il soggetto nella seconda. I modi indiretti sono quelli in cui il predicato della conclusione è contenuto nella seconda premessa, il soggetto nella prima. Nei modi indiretti si

continua a chiamare "premessa maggiore" la prima premessa, ma in realtà essa non contiene più l'estremo maggiore. I modi indiretti sono quindi i modi in cui è invertito l'ordine delle premesse.

I modi validi di sillogismo sono 19: 14 diretti e 5 indiretti. I 14 diretti si dividono così: 4 della prima figura, 4 della seconda, 6 della terza. I 5 modi indiretti sono tutti della prima. Solo i quattro modi diretti della prima figura sono modi *perfetti*, ossia hanno una particolare evidenza e ad essi si possono ridurre tutti gli altri 15 modi.

Si indicano i modi del sillogismo con le seguenti espressioni simboliche:

Barbara, *Celarent*, *Darii*, *Ferio* (1ª figura, diretti);
Baralipton, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum* (1ª fig., indiretti);
Cesare, *Camestres*, *Festino*, *Baroco* (2ª figura);
Darapti, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison* (3ª figura).

Per conoscere il significato di tali espressioni si bada solo alle prime tre sillabe, le cui vocali indicano la qualità e la quantità delle proposizioni che costituiscono il sillogismo. La consonante iniziale indica a quale dei modi perfetti è riducibile il sillogismo che non appartenga ai quattro primi modi (infatti si vede che le iniziali sono 4: B, C, D, F). Ossia tutti i modi che cominciano con B sono riducibili al *modus Barbara*, tutti quelli che cominciano con C sono riducibili al *modus Celarent*, ecc. Le altre consonanti indicano come si deve fare questa riduzione. La riduzione si può fare o trasformando il modo imperfetto in uno perfetto (*reductio ostensiva*) o dimostrando che se si nega la conclusione ci si contraddice, ossia si nega anche una delle premesse (*reductio ad impossibile*).

Vari tipi di sillogismi

Il *sillogismo espositorio* è quello che ha per medio un singolare, per es., « Socrate è greco, ora Socrate è filosofo, dunque un greco è filosofo ».

Sillogismo composto è quello in cui una o entrambe le premesse sono proposizioni composte. Le due forme principali di sillogismo composto sono il *sillogismo condizionale* (o ipotetico) e il *sillogismo disgiuntivo*.

Il sillogismo condizionale può essere: *a*) condizionale parzialmen-

te (la sola maggiore è condizionale), o *b*) totalmente (entrambe le premesse sono condizionali).

a) Nel sillogismo parzialmente condizionale se la minore *afferma la condizione*, la conclusione è affermativa, se *nega il condizionato*, la conclusione è negativa, se *nega la condizione non segue nulla.* Es.: « Se esiste il mondo esiste Dio; ora esiste il mondo, dunque esiste Dio ». « Se esiste il mondo esiste Dio; ma non esiste Dio, dunque non esiste il mondo » (la conclusione è falsa, ma il ragionamento è corretto). « Se esiste il mondo esiste Dio, ma non esiste il mondo, dunque ... » non segue nulla, perchè Dio potrebbe esistere anche senza il mondo.

b) Nel sillogismo totalmente condizionale, anche la conclusione è condizionale. Es.: « Se l'anima umana è spirituale, è immortale, ma se l'anima umana opera indipendentemente dal corpo è spirituale, dunque se l'anima umana opera indipendentemente dal corpo è immortale ». È l'applicazione del principio che la condizione della condizione è condizione del condizionato o: l'antecedente dell'antecedente è antecedente del conseguente.

Il sillogismo disgiuntivo ha per maggiore una proposizione disgiuntiva. La minore afferma o nega una parte dell'alternativa e a conclusione afferma o nega l'altra parte.

Altre forme di argomentazione deduttiva

Sono: *entimema*, *epicherema*, *sorite*, *dilemma.*

Entimema è un sillogismo di cui si tace una premessa. Per es.: « L'anima è spirituale, dunque è incorruttibile ». Debbo sottintendere la maggiore: « ogni ente spirituale è incorruttibile ».

Epicherema è un sillogismo in cui una o entrambe le premesse sono seguite dalla loro dimostrazione. Es.: « L'acciaio è un buon conduttore dell'elettricità, perchè è un metallo, ora questo oggetto è d'acciaio, dunque questo oggetto è buon conduttore dell'elettricità ». Se le premesse dell'epicherema sono sillogismi completi, si ha il *polisillogismo.*

Il *sorite* è una catena di proposizioni tali che il predicato della proposizione antecedente sia soggetto della seguente, e nella conclusione si attribuisca il predicato dell'ultima proposizione al soggetto della prima. Es.: « L'anima umana conosce l'universale, l'ente

capace di conoscere l'universale ha un'operazione indipendente dal corpo, l'ente che ha un'operazione indipendente dal corpo ha anche l'essere indipendente dal corpo, ciò che ha l'essere indipendentemente dal corpo non vien meno quando si dissolve il corpo, dunque l'anima umana non vien meno quando si dissolve il corpo ». Il principio su cui si fonda il sorite è che il predicato del predicato è predicato del soggetto.

Il *dilemma* è l'argomentazione in cui, posta una disgiuntiva, si mostra che sia dall'uno come dall'altro membro dell'alternativa seguono conclusioni insostenibili per l'avversario. Affinchè il dilemma sia valido bisogna però che non ci sia posto per un'affermazione intermedia fra i due corni del dilemma.

3. L'induzione

L'induzione è l'argomentazione con la quale si passa da proposizioni particolari a una proposizione universale.

Nel sillogismo si afferma la connessione fra due termini in virtù di un termine medio; nell'induzione si afferma la connessione fra due termini perchè si sono visti connessi quei due termini in tanti casi particolari. Nell'induzione è dunque l'esperienza dei casi particolari quella che fa da medio. Es.: « Il corpo B è pesante, il corpo C è pesante, il corpo D è pesante, dunque tutti i corpi sono pesanti ».

L'enumerazione dei particolari deve essere completa? No,[9] basta che sia *sufficiente* a farci capire quale è la *ragione* di quel fatto che abbiamo constatato tante volte, qual è l'*essenza* che è il vero soggetto del predicato che abbiamo trovato nell'esperienza. Per es.: io vedo che un pezzo di rame cade verso il basso, un pezzo di carta pure, un pezzo di legno pure. Mi domando qual è la ragione di quel cadere, di quella pesantezza, e rispondo: non è l'esser legno, rame, o carta, ma l'*esser corpo*. Ora l'esser corpo è anche il vero soggetto

(9) Se l'enumerazione fosse *completa* non ci sarebbe conquista di una verità nuova. La conclusione non farebbe altro che riassumere le premesse. Se io dico: la mia scrivania è un mobile, la sedia è un mobile, gli scaffali sono mobili (ed ho enumerato con questo tutti gli oggetti presenti nella mia stanza) e poi concludo: dunque tutti gli oggetti contenuti nella mia stanza sono mobili, non posso dire di aver fatto un ragionamento.

del predicato "è pesante", infatti *chi* è veramente pesante è il corpo, la natura corporea.

METODI INDUTTIVI

Ho detto che l'enumerazione dei casi particolari deve essere sufficiente a farmi scoprire la ragione dei fatti osservati; ma quando l'enumerazione può dirsi sufficiente? Quando ha i caratteri per esser tale?

Alcuni logici hanno suggerito dei metodi per una enumerazione sufficiente, dei metodi per scoprire la ragione dei fatti osservati. BACONE suggeriva la *tabula presentiae*, la *tabula absentiae* e la *tabula graduum*. J. Stuart Mill ha esposto in modo più preciso questa teoria baconiana suggerendo quattro metodi, di *concordanza*, di *differenza*, dei *residui* e delle *variazioni concomitanti*, ai quali si aggiunge un quinto, il *metodo unito* che risulta dalla fusione dei primi due. J. Stuart Mill li formula così: [10]

1. Regola per il *metodo di concordanza:* «Se due o più casi del fenomeno studiato hanno una sola circostanza in comune, la circostanza nella quale tutti i casi concordano è la ragione del fenomeno». Per es.,[11] constato che, in tanti casi, nuovi organismi nascono in un mezzo adatto, per es., gelatina in putrefazione, e che in tutti questi casi la gelatina è stata esposta all'aria, nella quale sono presenti germi di quegli organismi che vedrò poi sorgere nella gelatina. Ho motivo di supporre che sia la presenza di quei germi la ragione del prodursi dei nuovi organismi.

2. Regola per il *metodo di differenza:* « Se un caso in cui il fenomeno si presenta e un caso in cui non si presenta hanno tutte le circostanze comuni eccetto una ..., la circostanza per la quale i due casi differiscono è la ragione o parte della ragione del fenomeno». Per es.: ho due recipienti uguali pieni della medesima gelatina: espongo il primo per un certo tempo all'aria, la quale contiene germi, e tengo il secondo ermeticamente chiuso. Dopo alcuni giorni vedo che nel primo si sono sviluppati nuovi organismi, nel secondo no. Penserò allora che la ragione del sorgere di quei nuovi organismi sia data dai germi contenuti nell'aria.

---

(10) *Système de logique*, trad. Peisse, vol. I, pagg. 429 ss.
(11) Gli esempi non sono presi dalla *Logica* di J. ST. MILL.

3. Regola per il *metodo dei residui:* « Eliminata da un fenomeno la parte di cui si conoscono già le ragioni in base a induzioni precedenti: il residuo del fenomeno è l'effetto degli antecedenti che restano ». Il Mercier [12] fa l'esempio della scoperta di Nettuno: certe particolarità del moto di Uranio non erano spiegate dalle leggi già note sui moti planetarî, allora Le Verrier pensò che ci doveva essere una causa speciale di quei movimenti, un nuovo astro. E l'osservazione confermò poi questa scoperta facendo conoscere l'esistenza di Nettuno.

4. Regola per il metodo delle *variazioni concomitanti:* « Un fenomeno che varia in un certo modo ogni volta che un altro fenomeno varia nel medesimo modo è ragione del primo o comunque gli è connesso necessariamente ». Per es.: ho due recipienti uguali pieni della medesima gelatina: tengo il primo esposto all'aria per mezz'ora, il secondo per cinque minuti e vedo dopo alcuni giorni che nel primo recipiente sono nati molti più organismi che nel secondo. Penserò allora che i germi presenti nell'aria sono la ragione del sorgere di quegli organismi.

---

(12) *Logique* [8], pag. 304.

LOGICA MAIOR
O
TEORIA DELLA CONOSCENZA

CAPITOLO PRIMO

ELIMINAZIONE DI PREGIUDIZI

IL METODO CRITICO

"Critico" è un termine che, nell'epoca moderna, ha assunto un significato di valore (un significato emotivo favorevole, direbbe Stevenson): lo si attribuisce ad ogni procedimento che segue un giudizio ponderato (κρίνειν = giudicare), che tien conto delle obiezioni altrui e le esamina spassionatamente, e lo si contrappone al procedimento "dogmatico" di chi afferma senza dimostrare e tende ad imporre le proprie opinioni senza tener conto degli argomenti in contrario. Stando così le cose, si capisce che ognuno abbia almeno la tentazione di monopolizzare per sè e per la corrente che segue il metodo critico e di squalificare come dogmatico quello degli avversari, e si capisce che, per questo e per altri motivi, alcuni autori preferiscano evitare questo termine.[1]

Nonostante questi seri motivi per evitarlo, adopreremo il termine *metodo critico* dopo aver cercato di spiegare il significato in cui lo prendiamo. Intendiamo per metodo critico la spregiudicatezza radicale (*Voraussetzungslosigkeit*) nella ricerca, ossia il cercare di vedere come stiano le cose senza presupporre nessuna affermazione[2] sul come esse stiano. Quando dico: « senza presupporre nessuna affer-

---

(1) Così F. VAN STEENBERGHEN nella seconda edizione della sua *Epistémologie*, Louvain 1947, p. 35 (traduz. italiana Torino S.E.I. 1950, p. 32).

(2) Nessun giudizio già pronunciato (e quindi pre-giudizio) anteriormente alla nostra ricerca. Ecco perchè ho chiamato questo atteggiamento *spregiudicatezza radicale*.

mazione» intendo senza presupporla alla ricerca filosofica, senza adoperarla nella elaborazione della filosofia, senza usarla come materiale da costruzione dell'edificio filosofico. Si vedrà poi l'importanza di questa precisazione.

Il metodo critico così inteso è proprio non solo della teoria della conoscenza,[3] ma di ogni ricerca filosofica: è, vorrei dire, l'atteggiamento filosofico, poichè si tratta non di una tecnica della ricerca, di un complesso di regole, come farebbe pensare la parola *metodo*, ma di un atteggiamento di spirito: andiamo a vedere come stanno le cose (*zu den Sachen selbst!*), senza preoccuparci di ciò che è stato detto finora.

Al metodo critico così inteso si fanno per solito due obiezioni:

1. È una banalità, è sottinteso. Si capisce che chi ricerca debba ricercare spregiudicatamente, senza presupporre come vero ciò che è oggetto di ricerca, e poichè la filosofia è una ricerca su tutto il reale, si capisce che la sua spregiudicatezza debba essere totale e radicale, come la sua ricerca.[4]

Ora, se con questa obiezione si vuol dire che il metodo critico non è proprio di una o due o tre correnti filosofiche o filosofi (per esempio di Cartesio, di Kant o di altri) ma è proprio di ogni filosofia, perchè è insito nella ricerca filosofica come tale, l'obiezione

(3) Che esso sia ritenuto il metodo proprio *solo* della gnoseologia o teoria della conoscenza è dovuto al fatto che spesso si fanno rientrare nella teoria della conoscenza tutti i problemi della filosofia, come diremo in seguito.

(4) Nel commentare la frase di Aristotele: «Chi vuole arrivare a una buona soluzione, giova che discuta i dubbi per bene» (*Metafisica*, lib. III (B), 995 a, trad. Carlini, p. 65), S. Tommaso osserva: «Dicit ergo primo, quod ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis et universali veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare, antequam veritas determinetur. [...] Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes ... Cuius ratio est, quia aliae scientiae considerant *particulariter* de veritate, unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare; sed ista scientia (la metafisica, la filosofia) sicut habet *universalem* considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet *universalis dubitatio de veritate*; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur». *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, ed. Cathala, Torino, Marietti, 1926, lib. III, lectio 1ª, nn. 338 e 342 (sottolineature mie). L'eccellente studio di A. MANSION, «*Universalis dubitatio de veritate*». *S. Thomas, in Metaph., lib. III, lect*, 1, in «Revue philosophique de Louvain», 57 (1959), pagg. 513-542, dimostra che tale *universalis dubitatio* non può essere intesa nel senso in cui la intendevano il Card. Mercier e Mons. Noël, ma non colpisce, ci sembra, la presente interpretazione, secondo la quale l'atteggiamento critico non è il punto di partenza della gnoseologia, ma è l'atteggiamento filosofico *simpliciter*.

è giustissima, anzi non è affatto una obiezione a quanto abbiamo detto, ma un chiarimento.[5] L'impressione che il metodo critico sia proprio solo di alcuni filosofi dipende, credo, dal fatto che — dopo periodi in cui una massa di mediocri segue passivamente una tradizione senza riviverla personalmente, senza riesaminarne, per dir così, i titoli di credito, e gabella per verità evidenti teorie che sono state invece inferite in base ad argomentazioni talora fallaci, teorie, insomma, che, lungi dall'essere principii evidenti, sono conclusioni discutibili — compare nella storia un grande filosofo che mette in luce la necessità di far piazza pulita di tutto ciò che è presentato come ovvio, evidente (solo perchè è generalmente ammesso), e di riesaminarlo radicalmente. Sembra allora che quel filosofo abbia scoperto qualcosa di mai conosciuto fino ad allora, che abbia inaugurato un metodo nuovo, mai prima di allora seguito, mentre in realtà è stato sempre il metodo di chi ha pensato sul serio e non si è limitato a ripetere quel che ha sentito dire intorno a sè.[6]

---

(5) Osserva giustamente F. Van Steenberghen (*Epistemologia*, trad. Vesco, pagg. 32-33): « Il metodo di analisi che noi cerchiamo è stato praticato fin dagli inizi della riflessione filosofica. Già sottinteso nell'ironia socratica, esso trova la sua esplicita applicazione nelle opere di Platone e di Aristotele, divenendo il procedimento classico della ricerca scientifica: è il *metodo dubitativo* o il *dubbio metodico*. Dinnanzi a un problema da risolvere, dinnanzi a una scienza da costruire, Aristotele comincia con l'esaminare le opinioni correnti, comunemente ammesse, sia quelle dell'uomo della strada, sia quelle dei filosofi che l'hanno preceduto; egli le mette in discussione, in dubbio e in giudizio ... In un celebre passo della *Metafisica* (cfr. nota precedente), Aristotele osserva che è necessario, all'inizio della scienza più universale, procedere a una critica approfondita di tutte le difficoltà suggerite dallo studio dell'essere in quanto essere ». Il libro B della *Metafisica*, all'inizio del quale si trova quella frase, è detto infatti il libro delle *aporie*. « Il metodo del dubbio — continua F. Van Steenberghen — è di uso costante nella scolastica. Esso si concretizza nel celebre metodo del *sic et non*, esposizione delle ragioni *pro* e *contra*, con la quale i pensatori del medioevo incominciano tutte le loro discussioni e quasi tutte le loro trattazioni ».

(6) Accade poi (questa è una notazione di costume e non una osservazione gnoseologica, ma può giovare anche alla ricerca gnoseologica il tenerla presente) che chi non è disposto a riconoscer valore se non a ciò che è nuovo, vada dicendo che solo con Cartesio o con Kant o con Husserl si è cominciato a filosofare davvero — e questi son destinati a costituire la massa degli epigoni ai quali reagirà poi un altro grande filosofo —; e chi è conservatore per principio giudichi pericolosissima e falsa quella pretesa novità. Entrambi i tipi di studiosi sono d'accordo in un punto: nello scervellarsi (e far scervellare) a cercare differenze, anzi diversità radicali, per es. fra la ricerca di S. Agostino e il dubbio metodico di Cartesio, il *cogito* del primo e il *cogito* del secondo e così via. Ho detto: diversità radicali, perchè differenze di situazione certo ci sono, ma queste interessano lo storico della filosofia e non il teoretico. È certo, per rimanere nell'esempio sopra ricordato, che S. Agostino si preoccupava di riconquistare, contro il dubbio dei neo-accademici,

E, del resto, lo stesso filosofo che torna a pensare sulle cose, anzichè glossare i luoghi comuni che circolano intorno a lui, ha l'impressione di inaugurare una strada nuova. Impressione che non è affatto sbagliata, perchè — e questo è il punto in cui l'obiezione di banalità è erronea — è tutt'altro che facile, ovvio, naturale, mettersi nell'atteggiamento di radicale spregiudicatezza. Siamo tutti portati, non solo ad accettare nella vita quotidiana (il che è pienamente legittimo, come si dirà), ma a presupporre — come verità evidenti — alla ricerca filosofica una infinità di proposizioni niente affatto evidenti e che sarà compito della ricerca filosofica discutere.

Un esempio classico di questo atteggiamento è offerto dal modo in cui si poneva da certi filosofi il problema della conoscenza: come "passare" dalla "coscienza" alla "realtà"? [7]

Ora questo modo di porre il problema suppone come evidente che la coscienza sia chiusa in se stessa e nei suoi "contenuti", che la realtà sia "fuori" della coscienza e debba essere laboriosamente dimostrata ecc. — tutte affermazioni niente affatto evidenti (e delle quali cercheremo di dimostrare l'erroneità) e che erano accettate senza controllo, come pre-giudizi, appunto, da quello che era il modo di pensare corrente, da quello che, con termine heideggeriano si potrebbe chiamare il *si* (*man*) del *si dice*, *si pensa*, *si ammette comunemente* ecc. Nella ricerca filosofica non c'è posto per il *si*.[8]

Ed è, come dicevo, tutt'altro che facile e naturale il metter fra parentesi le persuasioni comunemente accettate, tanto che si capisce come i filosofi che hanno più accentuato la necessità del metodo critico abbiano avuto l'impressione che il mettersi in questo atteggiamento esiga una importante decisione dell'uomo che vuol filosofare.[9]

---

certe verità che gli si presentavano come condizione per accettare la Rivelazione cristiana, mentre Cartesio si preoccupava di eliminare la fisica aristotelica e di spianare la strada alla concezione meccanicistica della natura. Ma questo non ci impedisce di riconoscere un identico significato (teoretico, non storico) al dubbio metodico e al *cogito* nei due pensatori e di ammettere la legittimità del primo (dubbio metodico) e la verità del secondo (*cogito*).

(7) Ho messo tutti i termini fra virgolette, perchè ritengo che, in una domanda come quella, essi siano ambigui, come cercherò di far vedere più avanti.

(8) Nella ricerca filosofica, si badi; infatti per una infinità di azioni della vita quotidiana il posto del *si* è pienamente legittimo e si diventerebbe stravaganti a rifiutarlo. Per es., se voglio vivere in un certo ambiente, devo ben adattarmi all'orario in cui *si* prendono i pasti, ci *si* alza la mattina, ecc.

(9) Husserl, nella *Krisis* (*Husserliana*, vol VI°, pag. 140) paragona l'*epoché* alla conversione religiosa.

2. L'altra obiezione che si fa all'esercizio del metodo critico è che esso è impossibile, inattuabile. Impossibile — si dice — che un uomo si spogli delle sue persuasioni, che proceda nella ricerca senza presupposti.

Questa obiezione, presentata anche da un autore acutissimo, il De Tonquedec,[10] si basa sulla confusione fra il non adoperare certe persuasioni nella costruzione filosofica, il metterle fra parentesi (secondo la felice espressione di Husserl) in quanto filosofi, e il rinnegarle o dubitarne come uomini. Altro è il non adoperare una proposizione nella costruzione filosofica, il non accettarla dalla tradizione, dalle comuni persuasioni umane *come base della filosofia*,[11] il dire che ogni proposizione va esaminata per vedere se essa sia o no giustificabile razionalmente, altro è dire che l'uomo filosofante debba rinnegare tutte le sue persuasioni prima di mettersi a studiar filosofia.[12]

La confusione fra i due atteggiamenti deve essere molto antica se già Aristofane (che certo esprimeva il modo di sentire di molti) ci presenta nelle *Nuvole* un Socrate che insegna a picchiare il proprio padre. Satira, caricatura, calunnia; ma si sa che la satira, la caricatura e la calunnia sono sempre deformazione di qualcosa di reale. E la realtà deformata dalla satira è proprio l'atteggiamento critico di Socrate, che discute i costumi tradizionali, che non si limita a dar precetti morali, ma si domanda se e come quei precetti si giustifichino. Ora è facile che, a un uomo d'ordine, a un conservatore, il domandarsi perchè si deve rispettare il padre appaia come un mettere in dubbio quel precetto e quindi un dispensarsi dall'osservarlo, mentre si può benissimo conservare la persuasione del valore di quel precetto (inculcato dall'educazione, sentito, conosciuto confusamente come valido) mentre se ne cercano le ragioni, mentre si cerca di chiarire quella conoscenza confusa. Non solo: ma una tale ricerca è l'unico modo per fondare su basi solide quella persuasione.

Non coglie quindi nel segno l'obiezione del De Tonquedec, quando scrive: « Il dubbio universale... è una impossibilità.

« Infatti, quando lo spirito imprende la critica della conoscenza, non è una *tabula rasa*, non si trova privo di verità... E' impossibile a colui che ha coscienza di conoscere qualche cosa di dire a se stesso sinceramente: "forse non conosco nulla; provvisoriamente sto in aspettativa; fino a più ampia informazione sospendo il giudizio". Un uomo che a vent'anni o a quaranta si mette in mente di colpo di comportarsi come un

(10) *La critique de la connaissance*, Parigi, Beauchesne, 1929, pp. 436-449. È uno dei libri dal quale chi scrive ha imparato di più in fatto di gnoseologia.

(11) Come vorrebbe invece il tradizionalismo. Cfr. la voce *Tradizionalismo* nell'ottimo *Dizionario di filosofia* di W. Brugger, trad. Mathieu e Verra, Torino, Marietti, 1959.

(12) Sottolinea molto bene la distinzione V. Miano nella tesi IV della sua *Critica cognitionis*, Torino, Pontificio Ateneo Salesiano, 1956.

bambino appena nato, che non conosce nulla, che apre per la prima volta gli occhi sulla realtà... quest'uomo recita una commedia a se stesso ».[13] E aggiunge in una nota: « Da questo dubbio reale l'autore [il Jeannière, nella sua *Criteriologia*] non eccettua neppure le verità di fede — il che stupisce da parte di un cattolico — e si sforza, invano secondo noi, di mettersi in regola con le decisioni della Chiesa in proposito. I cattolici, dichiara il Concilio Vaticano, non hanno mai un giusto motivo per dubitare dell'oggetto della loro fede, sospendendo il loro assenso ».[14]

Verrebbe fatto di chiedersi che razza di cattolico fosse mai S. Tommaso, il quale si pone il problema dell'esistenza di Dio cominciando con un *Videtur quod Deus non sit*. E non risponde alle obiezioni dicendo all'avversario: tu sei un miscredente, dunque è chiaro che sbagli; oppure: Dio esiste perchè così insegna la Chiesa Cattolica; ma risponde *argomentando*, cioè prendendo in considerazione le obiezioni dell'avversario. E può farlo, senza smettere di credere in Dio, ma senza adoperare la sua fede in Dio come argomento, come pietra del suo edificio filosofico.

Nell'identificare la persuasione dell'uomo col metodo del filosofo vanno curiosamente d'accordo coloro che, come il Gilson,[15] ritengono che la filosofia deve partire dalle verità di fede e coloro che negano ad un credente la possibilità di esser filosofo, perchè, dicono, se uno è già persuaso di certe verità, cosa ricerca a fare? Sa già dove arriva, quindi bara al gioco nella ricerca filosofica. A questa obiezione rispondiamo che colui che è già persuaso di certe verità, e non sospende l'assenso *di fede* alle verità di fede, può domandarsi, ammesso che abbia il gusto della ricerca filosofica, se la ragione possa anche dimostrargli queste verità,[16] disposto a rinunciare a fare il filosofo (ma non a barare al gioco, dicendo che vede quello che non vede) se non trova la dimostrazione.

Del resto, se fosse vero che una fede religiosa è di impedimento ad una ricerca spregiudicata, bisognerebbe non solo, come osserva giustamente il Rosmini, ammettere « la singolare conclusione che il solo ateo si trovasse in istato di liberamente filosofare »,[17] ma anche negare la possibilità di liberamente filosofare a chiunque abbia serie convinzioni morali e politiche, e ammettere che il vero filosofo sia solo l'uomo privo di convinzioni e non "impegnato"; il che, oltre tutto, è smentito dalla storia della filosofia.

---

(13) *La critique de la connaissance*, p. 441.

(14) *Op. cit.*, p. 443, nota 1.

(15) *La philosophie et la théologie*, Paris, Fayard, 1960.

(16) *Alcune* di queste verità: quelle attingibili anche dalla ragione, come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

(17) *Introduzione alla filosofia*, in *Opere*, Ediz. Nazionale, vol. I, p. 41.

Se invece si distinguono le persuasioni dell'uomo dal metodo del filosofo, si può consentire con F. Olgiati nel dire: « Il Cartesio della storia non ha mai dubitato » [18] e tuttavia riconoscere che il dubbio metodico esprime l'esigenza di radicalità nella ricerca e quindi di spregiudicatezza radicale, così come la esprime l'*epochè* di Husserl, che a Cartesio si richiama e che, secondo chi scrive, ha il merito di chiarire e accentuare il carattere *metodico* di questo atteggiamento. Si tratta, infatti, non di negare le persuasioni della vita quotidiana, ma di metterle fra parentesi (*klammern sie ein*), di non servirsene per la costruzione filosofica.[19]

L'evidenza

Lo stesso metodo critico, il dubbio metodico, non ha senso se non in funzione di una evidenza da raggiungere. Si prescinde da tutto quello che è stato detto, lo si riesamina, ci si domanda se sia vero, per *vedere* se è vero; si cerca per trovare, ci si pone un problema per trovare la soluzione. Altrimenti critica, dubbio metodico, atteggiamento problematico sono niente altro che retorica.

L'evidenza oggettiva non è altro che *il vedere che le cose stanno così*, o meglio: il presentarsi così delle cose (dove il termine *cosa*, come spiegheremo in seguito, ha un significato amplissimo). Ora, chiunque pronunci una affermazione o una negazione — fosse pure

(18) *La filosofia di Descartes*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1937, pag. 231.

(19) « Il tentativo di dubbio universale ci deve servire *solo come* ausilio metodico... È chiaro parimenti che il tentativo di mettere in dubbio un oggetto qualunque come presente, porta necessariamente con sè una certa sospensione (*Aufhebung*) della tesi [della tesi che ne afferma l'esistenza]; e proprio questo ci interessa. Non si tratta di trasformare la tesi in antitesi, la posizione in negazione e neppure di trasformarla in mera supposizione (*Vermutung*), congettura (*Anmutung*), incertezza o dubbio (almeno in un certo senso del termine): simili mutamenti non dipendono dal nostro libero arbitrio. Quel tentativo è qualcosa di *sui generis*. Non abbandoniamo la tesi [la tesi dell'atteggiamento naturale, la tesi che ci sia un mondo e che noi ne facciamo parte], non mutiamo nulla della nostra convinzione, che resta così come è, fin quando non introduciamo nuovi motivi di giudizio: cosa che non facciamo. E tuttavia quella tesi subisce una modificazione: — mentre essa rimane in se stessa quella che è, la mettiamo in certo modo 'fuori esercizio' (*ausser Aktion*), la mettiamo da parte (*wir'schalten sie aus*), la 'mettiamo fra parentesi' ...

« Possiamo anche dire: quella tesi è vissuta (*ist Erlebnis*), ma noi 'non ne facciamo più uso' ». Non ne facciamo uso nella costruzione filosofica. *Ideen*, I, prgr. 31 (spazieggiature di Husserl).

la negazione del valore dell'evidenza — suppone questo valore; o, in altre parole: tutti presuppongono che si dia evidenza oggettiva di qualche verità, anche se a parole la negano.

Anche un negatore dell'evidenza, ma ricercatore onesto, come L. Geymonat, dopo aver argomentato contro il concetto husserliano di evidenza, si trova davanti a questa obiezione: « se ci domandiamo in che consiste il loro valore probativo [cioè il valore probativo delle argomentazioni contro l'evidenza] dobbiamo di necessità rispondere — se siamo sinceri —: nel fatto che esse ci fanno constatare qualcosa di innegabile, ci portano ad una 'visione delle cose' che Husserl e gli antichi metafisici non possedevano... Ecco che la evidenza, cacciata dalla porta, rientra dalla finestra... ». [20]

Di fatto, le obiezioni contro l'evidenza suppongono sempre un errato concetto di evidenza: quello dell'evidenza come sentimento, fatto soggettivo; ed è giustissima l'obiezione che un fatto soggettivo non prova niente. Ma l'evidenza alla quale ci riferiamo (e alla quale, come si è detto, tutti si riferiscono) non è altro che la manifestazione di qualche cosa, il vedere che una cosa sta così.

Lo scetticismo

Si dirà: e se uno non arrivasse mai a vedere che una cosa sta così? Risponderemmo: taccia.[21] Ossia vogliamo dire: lo scetticismo è forse possibile come stato d'animo, ma non è sostenibile come dottrina. Nel momento, infatti, in cui il cercatore che non ha trovato

---

(20) *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, Chiantore, 1945, p. 193. A questa obiezione il Geymonat risponde che il concetto di evidenza è, sì, inevitabile, ma è pleonastico: dire: è evidente che P si deduce da Q è lo stesso che dire semplicemente: P si deduce da Q; il predicato *è evidente che* può dunque essere eliminato senza che il discorso muti significato (*op. cit.*, p. 195). Al che rispondiamo: certo, quando si argomenta sulla realtà, quando si è nell'ambito della conoscenza diretta, come avviene quando si fa matematica o scienza in genere o anche metafisica, si può sopprimere il predicato *è evidente che;* anzi, si *deve* non fare attenzione a quel predicato, altrimenti non si fa più matematica o scienza ecc., ma si fa logica. Ma quando, precisamente, si riflette sulla conoscenza, quando si è nell'ambito della conoscenza riflessa, della logica filosofica, e ci si domanda perchè certe argomentazioni dimostrino ed altre no, perchè certe argomentazioni siano buone ed altre cattive, quale sia il carattere che fa "buona" una argomentazione, quale sia il criterio di verità, non si può rispondere se non: l'evidenza oggettiva. A meno che non si voglia rispondere: il capriccio di chi la impone e lo spirito pecorone di chi la accetta.

(21) In tempi di così viva ammirazione per Wittgenstein, si dimentica troppo spesso la proposizione con la quale termina il *Tractatus:* « Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere ».

(σκεπτικός vuol dire appunto *cercatore*) pretende di negare che l'uomo possa conoscere una qualsiasi verità, egli smette di essere puro cercatore e diventa assertore; ora o la sua asserzione è un puro atto di arbitrio, privo di ogni valore, e del quale non dobbiamo tener conto, oppure pretende di essere vera, e allora suppone l'evidenza oggettiva (l'evidenza oggettiva della proposizione « l'uomo non può conoscere la verità ») e si contraddice.

Il problema del valore della facoltà conoscitiva

Tanto è insostenibile la posizione scettica (come dottrina) altrettanto è insostenibile la posizione di chi *presupponga* la capacità dell'uomo di conoscere la verità [22] e quella di chi si domandi, prima di assicurarsi di una verità qualsiasi, se l'uomo abbia la capacità di conoscere il vero, o, che è lo stesso, se abbia valore la *facoltà* conoscitiva dell'uomo, se la ragione, come facoltà, abbia valore.

Contro una simile posizione del problema vale sempre l'osservazione di Hegel nell'*Anmerkung* al prgr. 10 dell'*Enciclopedia* (traduz. Croce). « Uno dei punti di vista capitali della filosofia critica è, che prima di procedere a conoscer Dio, l'essenza delle cose, ecc., bisogni indagare la facoltà del conoscere per vedere se sia capace di adempire quel compito: si dovrebbe apprendere a conoscere l'istrumento, prima di intraprendere il lavoro che per mezzo di esso deve essere portato a termine: chè se l'istrumento fosse insufficiente, ogni altra fatica sarebbe perduta. Questo pensiero è parso così plausibile che ha destato la maggiore ammirazione e consenso; e ha ricondotto il conoscere, dal suo interesse per gli oggetti e dal suo occuparsi di questi, a se stesso, al formale. Se tuttavia non si vuole illudersi con parole, è facile vedere che altri istrumenti possono bene indagarsi e giudicarsi in altro modo che non sia il lavoro stesso cui sono destinati; ma l'indagine del conoscere non può accadere altro che conoscendo: dacchè indagare questo cosiddetto istrumento non è altro che conoscerlo. Voler conoscere dunque prima che si

---

(22) Fu uno dei meriti del Card. Mercier, fin dagli inizi della ripresa neoscolastica, l'aver criticato quello che egli chiama il "dogmatismo esagerato", e cioè l'affermazione *presupposta* alla ricerca filosofica che l'uomo è capace di conoscere la verità. Cfr. *Critériologie générale*, spec. pp. 111-113 (cito dall' 8ª ed., Louvain, 1923).

Anche F. Morandini scrive: « ...ostendimus nos *de facto* cognoscere aliquas veritates, ut exinde possimus legitime concludere quod sumus *apti* ad veritatem cognoscendam ». *Critica*[1], Roma, Università Gregoriana, 1959, p. 30.

conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico, d'imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua ».

E poichè, quando Hegel parla di « filosofia critica », egli intende riferirsi alla filosofia kantiana, ricordiamoci che Kant non si è mai posto l'assurdo problema giustamente criticato da Hegel. Il problema che Kant si mette effettivamente a risolvere nella *Critica della ragion pura* non è se la ragione abbia valore, ma *quali siano le conoscenze con valore.* E per risolvere questo secondo problema presuppone il valore della ragione, in quanto ritiene certe conoscenze inattaccabili dalla critica, il che non potrebbe farsi da chi istituisse davvero un processo alla ragione come facoltà, perchè il dubbio sul valore della facoltà conoscitiva dovrebbe estendersi a *tutte* le conoscenze che da quella facoltà derivano, come una scure posta alla radice dell'albero fa cadere anche tutti i rami.

Ora Kant dice che il tribunale della critica deve giudicare « secondo le eterne ed immutabili leggi » della ragione, dunque il valore di queste eterne ed immutabili leggi è presupposto alla critica. Si sa del resto che non solo la logica formale, ma tutti i giudizi analitici hanno valore assoluto per Kant: sono sì insufficienti, perchè non estendono le nostre conoscenze, ma per quel tanto a cui arrivano hanno valore assoluto. Altro è infatti dire che un certo gruppo di conoscenze non basta a darci una scienza, altro è dire che tali conoscenze non sono vere, come altro è dire che mille lire non bastano a comprare una casa, altro dire che mille lire non hanno alcun potere d'acquisto e sono immaginarie. Ora Kant nega che i giudizi analitici siano sufficienti a costituire la scienza, ma non nega mai la loro verità.

C'è dunque almeno una sfera dell'attività della ragione — quella dei giudizi analitici — che non è mai criticata e che è invece il fondamento di tutta la critica.

Ma c'e di più: Kant non solo presuppone il valore dei giudizi analitici, presuppone anche il valore dei giudizi sintetici a priori e si propone solo di mostrare *come essi siano possibili.*

Per spiegare questo punto, ricordiamo brevemente come Kant si pone il problema critico. Dopo aver molto studiato la metafisica razionalistica, Kant non ne è soddisfatto: la metafisica non è una scienza rigorosa, come sono invece la matematica e la fisica newtoniana; c'è infatti *una* matematica e *una* fisica in cui tutti sono d'accordo, ma non c'è *una* metafisica perchè la storia della filosofia è un succedersi di sistemi opposti. Recentemente le critiche di Hume al principio di causa hanno, secondo Kant, « dimostrato inconfutabilmente » che il nesso fra causa ed effetto non può essere conosciuto a priori; ora con questo cade tutta la metafisica classica. (Per ora non ci pronunciamo affatto sul valore di queste affermazioni kantiane, che saranno discusse, una per una, a suo tempo: vogliamo solo far vedere come Kant si ponga il problema critico).

D'altra parte c'è nella mente umana una insopprimibile esigenza metafisica, non si può dunque buttar a mare con indifferenza la metafisica: bisogna domandarsi: è possibile una metafisica come scienza? [23] E, se mai, che tipo di metafisica?

Il fallimento della metafisica tradizionale deve dipendere dal fatto

(23) *Scienza* nel senso ampio di *conoscenza dimostrata.*

che in essa la ragione umana ha esorbitato dal suo compito e dalle sue possibilità, ma, per vedere come e dove ha esorbitato, vediamo come funziona la ragione quando funziona bene, ossia quando costruisce la matematica e la fisica.

Ora, per la matematica e la fisica occorrono *proposizioni necessarie ed universali* (poichè senza tali proposizioni non c'è veramente scienza) e le proposizioni necessarie ed universali non possono riferire semplicemente dati di esperienza, poichè l'esperienza mi dice soltanto: "le cose che io finora ho viste stanno così", p. es. "i gatti che io finora ho visti hanno la coda", non può dirmi "*tutte* le cose *debbono* stare così", tutti i gatti che furono, sono e saranno debbono avere la coda. Dunque le proposizioni necessarie ed universali debbono essere conosciute indipendentemente dall'esperienza, ossia debbono essere *a priori*. A priori in questo senso: che il *nesso* fra i termini deve essere conosciuto indipendentemente dall'esperienza.

D'altra parte la matematica e la fisica aumentano il patrimonio delle conoscenze umane, quindi le loro proposizioni non possono essere analitiche. Proposizione o, per usare il termine di Kant, *giudizio analitico* è infatti quello in cui il predicato non fa che esprimere ciò che è già contenuto nel soggetto, quindi il giudizio analitico è sì a priori, ma non aumenta la mia conoscenza, non fa che ripetere ciò che io già sapevo. Se io dico "ogni corpo è esteso", io pronuncio un giudizio necessario e universale, quindi a priori, perchè non ho bisogno di andare caso per caso a misurare ogni corpo per sapere se è esteso; se mi si dice che una cosa è corpo, so già, prima di vederla, che deve essere estesa, ma so questo appunto perchè il concetto di "esteso" è già contenuto in quello di "corpo"; perciò quando dico "ogni corpo è esteso" non dico in fondo niente di più che se dicessi "ogni corpo è corpo".

Le proposizioni della matematica e della fisica debbono dunque essere *a priori*, ma insieme *sintetiche*, ossia tali da ampliare la nostra conoscenza, tali che il predicato dica qualche cosa di più di quel che diceva il soggetto.

Come sono possibili giudizi sintetici a priori?

Ecco il problema della *Critica della ragion pura*.

Kant risolverà questo problema col famoso principio supremo di tutti i giudizi sintetici a priori che dice. « Le condizioni della possibilità dell'esperienza sono insieme le condizioni della possibilità degli oggetti della esperienza », il che significa: l'oggetto della scienza è non la cosa in sè, ma il risultato della composizione fra il dato e certe forme della mia facoltà conoscitiva, è non la cosa come è, ma la cosa come appare.

Noi non ci interessiamo ora della soluzione kantiana, ma del problema. Ora il problema è non già: *sono* possibili giudizi sintetici a priori? o, in altre parole: sono possibili la fisica e la matematica come scienze?, ma: *come* sono possibili giudizi sintetici a priori? Il che vuol dire che Kant non mette affatto in dubbio la possibilità e il valore della matematica e della fisica, ma presuppone tale valore, e si domanda solo come esso sia possibile.

Dunque Kant non solo presuppone il valore della ragione, ma presuppone addirittura il valore, oltre che della logica formale, della matematica, della fisica newtoniana, e, visto come la ragione proceda in tali scienze, si domanda se tale procedimento sia applicabile anche alla metafisica. Come è noto, la risposta di Kant è negativa. Ripetiamo che ora non ci interessa tale risposta: ci interessa vedere che di fatto Kant non

critica la ragione come facoltà, ma critica un certo gruppo di conoscenze (la metafisica) presupponendo il valore di certe altre conoscenze (matematica e fisica).[24]

(24) A questo punto un eventuale lettore già esperto di Kant potrebbe rimproverarci di aver esposto il problema kantiano così come è prospettato nei *Prolegomeni*, mentre bisogna tener conto in primo luogo della *Critica della ragion pura*. Risponderemmo che il problema della *Critica* è identico a quello dei *Prolegomeni*, nonostante le apparenze in contrario. Una giustificazione adeguata di tale risposta richiederebbe una analisi dei testi che qui non è possibile fare; dobbiamo quindi limitarci ad un accenno: Come si fa nella *Critica* la *deduzione trascendentale* delle categorie, ossia la dimostrazione del loro valore oggettivo? Dimostrando che « solo mediante queste (le categorie) è possibile l'esperienza » (*Kr. d.r.V.* B. 126, traduz. Gentile volume I, p. 126), ed esperienza per Kant significa conoscenza degli oggetti della matematica e della fisica. — Quali sono i *principi sintetici* (suddivisi nei quattro tipi: *assiomi dell'intuizione, anticipazioni della percezione, analogie dell'esperienza, postulati del pensiero empirico*) dei quali si dimostra la necessità? Quelli necessari per pensare il mondo della matematica e della fisica newtoniana. Per ulteriori chiarimenti rimando alla mia *Introduzione allo studio di Kant*.

Capitolo Secondo

FENOMENOLOGIA DELLA CONOSCENZA [1]

Come conosciamo la conoscenza

Prima di domandarci che cosa sia la conoscenza, dobbiamo pregiudizialmente domandarci: conosciamo noi la conoscenza?

Certo, in qualche modo la conosciamo, altrimenti non potremmo neppure parlarne; ma ne abbiamo esperienza immediata?

Sembra impossibile rispondere no; eppure, se badiamo bene, dobbiamo riconoscere che vediamo cose colorate, ma non vediamo il vedere, udiamo cose sonore, ma non l'udire, percepiamo oggetti sensibili, ma non il percepire. Sappiamo dunque di conoscere, ma non con la medesima immediatezza con cui percepiamo una cosa verde: sappiamo di conoscere per *riflessione* o, che è lo stesso, l'autocoscienza è una conoscenza riflessa. Cerchiamo di vedere cosa voglia dire questa affermazione, e vediamo come arriviamo a formarci il concetto di *conoscenza*.

---

(1) Prendiamo il termine fenomenologia nel senso di studio, descrizione del fenomeno. Ma il termine fenomeno non va caricato qui dei significati che gli hanno dato le varie filosofie, specialmente quella kantiana; va preso nel suo significato primitivo di *ciò che si manifesta*. Analisi fenomenologica vuol dire dunque soltanto descrizione di ciò che è dato, che è manifesto; vuol dire: guardare prima di argomentare; guardare prima di costruire. Sembra la cosa più facile del mondo e non è così. Di analisi fenomenologiche sono stati maestri tutti i grandi filosofi: in modo particolare Aristotele, del quale ricordo come esempi le analisi del moto e del tempo nei libri III e IV della *Fisica* e il processo che porta alla definizione dell'anima nel secondo libro del *De Anima*, cap. I; ma nella filosofia contemporanea la necessità dell'analisi fenomenologica è stata sottolineata specialmente da E. Husserl ed il suo indirizzo filosofico si chiama comunemente Fenomenologia.

Si parte spesso, per descrivere la conoscenza, dall'affermazione che vi è un soggetto e vi è un oggetto e si definisce la conoscenza come un rapporto fra soggetto ed oggetto. Come sarà questo rapporto? Creazione da parte del soggetto? Rispecchiamento passivo dell'oggetto? Ora, quando si pone il problema così, non si parte da ciò che è immediatamente evidente, non si parte da ciò che consta, poichè ciò che consta non è un soggetto e un oggetto, o magari un soggetto solo con le sue modificazioni; ciò che consta è una realtà molteplice — estensioni figurate e qualificate, sentimenti varii di piacere, dolore, cenestesie, ecc. Se queste realtà, se questi enti siano soggetto od oggetto si vedrà dopo, non consta immediatamente. Occorrerà una riflessione per determinare che cosa sia oggetto e che cosa soggetto.

La riflessione è questa: fra alcune delle realtà che constano c'è identità reale, 'fisica' (nel senso scolastico del termine), fra certe altre no. C'è identità fisica fra i vari sentimenti che constano — se davvero constano, e possono constarmi solo i *miei* —. Se, poniamo, *ho freddo, e desidero* avvicinarmi alla stufa, e sono *lieto* di ascoltare il sesto Concerto brandeburghese radiotrasmesso, e sono *preoccupato* di esprimermi chiaramente mentre scrivo, questi sentimenti mi constano come *miei*. Ossia: costituiscono una identità fisica, non nel senso che il freddo sia il piacere della musica o la preoccupazione, ma nel senso che constano come *modi di essere me* (come miei accidenti), sì che posso tradurre la mia esperienza dicendo: io, che *sono* infreddolito, *sono* lieto della musica, ecc. Ma il colore rosso-mattone della stufa, che pure consta, che fa parte quindi della medesima unità di esperienza, non mi è dato come un modo di essere me, non costituisce una identità fisica con ciò che è infreddolito e desideroso — che sono io —. Non posso tradurre l'esperienza del rosso-mattone, o del bianco e del liscio di questa carta dicendo: io sono rosso-mattone, bianco e liscio (per il solo fatto che vedo il rosso della stufa e il bianco della carta).

Eppure, dicevamo, anche questo rosso e questo bianco fanno parte della medesima unità di esperienza, costituiscono quindi una certa unità con me che ho freddo e sono lieto della musica. Ora, per distinguere l'unità che c'è fra me infreddolito, lieto e preoccupato, dall'unità che c'è fra me infreddolito e il rosso che vedo, chiamo la prima unità o identità *fisica* o *reale;* chiamo la seconda unità o identità *intenzionale*. Nella identità intenzionale consiste

la conoscenza. E noi abbiamo coscienza di conoscere perchè abbiamo coscienza di queste due diverse unità, perchè non possiamo dire nostre, come è nostro un sentimento, certe realtà che constano; perchè ci consta qualcosa che è *altro* da noi. E questo constare dell'altro a noi, questa presenza dell'altro a noi, è ciò che chiamiamo conoscenza. Sappiamo che c'è un soggetto ed un oggetto perchè sappiamo, con un atto di riflessione, che l'insieme di quei sentimenti che sono io (o meglio: di cui io sono la sostanza) non *è* l'insieme di quelle superfici qualificate che pure mi constano, mi sono presenti.

Si dirà che con questo *noi* (o *io*, o *me*) si presuppone come dato quel soggetto, la cui esistenza si è detto sopra esser conosciuta solo per riflessione. Rispondo che l'*io* mi è dato precisamente come il soggetto (nel senso di *subjectum*, sostanza) di certe realtà, che sono gli stati affettivi, che presentano originariamente la caratteristica di essere *vissuti* (nel senso, non facilmente traducibile, di *erlebt*) e quindi miei, e non semplicemente conosciuti. L'io mi è dato concretamente come il modo di essere di certe realtà, che sono gli stati affettivi. Anche Hume, che passa per negatore della realtà del soggetto,[2] nega soltanto che l'io sia dato originariamente come il soggetto della conoscenza (*Treatise*, I, IV, VI, ed. Selby-Bigge, p. 251) e afferma che esso è dato originariamente come il soggetto degli stati affettivi (le passioni), quando scrive p. es.: « è assolutamente impossibile, per la struttura essenziale dello spirito, che queste passioni riguardino qualche cosa di diverso dal soggetto, ossia da quella individua persona delle cui azioni e sentimenti ognuno di noi è immediatamente cosciente ». (*Op, cit.*, II, I, V, pag. 286). E ancora: « E' evidente che l'idea o piuttosto l'impressione di noi stessi è sempre intimamente presente a noi, e che la nostra coscienza ci dà un concetto così vivo della nostra persona, che non è possibile immaginare che qualche altra realtà la superi per questo aspetto » (*Op. cit.*, II, I, XI, p. 317). Si tratta di richiamare l'attenzione del lettore su questa esperienza irriducibile: questo dolor di denti mi è dato in un certo modo *che sono io;* questo dolor di denti sono io; mentre questo bianco che vedo *non sono io*. Si badi: quel che precede non vuol dire che io mi esaurisca nel dolor di denti o in un complesso di stati affettivi (cercheremo di dimostrare in seguito che l'io è una sostanza costituita di materia e di una forma sussistente che ha varie facoltà, ecc.); vuol dire soltanto che l'io mi è dato originariamente come il soggetto degli stati affettivi e non, immediatamente, come conoscente (figurarsi poi se è dato immediatamente come spirito!). Io sono (la sostanza de) i miei stati affettivi. A me (inteso in questo senso) sono presenti certe realtà *che io non sono*. La presenza di queste realtà che io non sono è la conoscenza. Dunque io sono conoscente.

(2) Non mi è ancora capitato di incontrare un filosofo — per quanto lontano dalle *conclusioni* che mi sembrano dimostrate — che neghi verità immediatamente evidenti. Quando sembra che le neghi, è sempre perchè ne intende i termini in senso diverso da quello della filosofia scolastica.

Così possiamo capire le ragioni di coloro che osservano che non si coglie mai il conoscere, ma solo l'oggetto conosciuto, non si vede mai il vedere, ma solo il colorato, senza d'altra parte negare un fatto evidente e cioè che tutti sappiamo quel che vogliamo dire quando parliamo di conoscenza, quando diciamo, per es., che abbiamo conosciuto Tizio, o che abbiamo veduto un cappello sopra una tavola, o che abbiamo udito suonare le otto.

Non si coglie mai, infatti, il conoscere come una cosa, come un oggetto; non consta la conoscenza: constano soltanto oggetti; ma, nel riflettere che quegli oggetti che constano non sono me, debbo ammettere una loro presenza a me, debbo ammettere che io sono aperto intenzionalmente a quegli oggetti, che c'è fra me e quegli oggetti una singolare relazione che chiamo conoscenza.[3]

Ma allora come si spiega il fatto che grandi filosofi, da sant'Agostino a Cartesio, abbiano considerato il *cogito* come la realtà più evidente?

Ricordiamo che, sia in sant'Agostino come in Cartesio, il *cogito* si presenta come risposta alle obiezioni scettiche. Quando uno afferma: *c'è qualche cosa* — e un altro gli domanda: *Che cosa c'è?* — la risposta più ovvia è che c'è, per esempio, questo tavolo, questa stanza con ciò che essa contiene ecc. Ma se l'interlocutore, angustiato dall'esperienza dell'errore, di allucinazioni, del sogno, obietta che tavola, pareti ecc. potrebbero essere niente altro che immagini, si potrà rispondergli, prima di esaminare una ad una le sue obiezioni: è pur vero che qualche cosa appare, qualunque cosa sia ciò che appare. Ora «io penso» vuol dire appunto: qualche cosa mi appare; vuol dire, per usare i termini di Hume: a quella «individua persona delle cui azioni e sentimenti ognuno di noi è intimamente cosciente» appare qualche cosa. Ecco cosa vuol dire il *cogito*, quando lo si metta all'inizio della ricerca. Sicchè, a ben guardare, il *cogito* mi insegna immediatamente che *aliquid est*, piuttosto che *ergo sum* e più esattamente si dovrebbe dire: *gaudeo*, *doleo*, *volo*, *ergo sum*.

Si può dare dunque un senso plausibile al *cogito* senza ammettere che ci sia una intuizione del pensare o del conoscere in quanto tali.

---

(3) «... cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere etiam formam rei alterius». S. TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 14, art. 1.

D'altra parte, dicevo, è impossibile eliminare il concetto di conoscenza, come tentano di fare i neopositivisti, per ridurre la conoscenza all'oggetto. Impossibile ridurre l'esperienza "Ho udito suonare le otto", al protocollo: Tizio dice: "Il giorno tale nel tal luogo suonano le otto", poichè io posso persuadermi benissimo che le otto sono suonate senza averle udite e so benissimo che differenza c'è fra il suono delle otto, nella cui esistenza credo, perchè me la attesta una persona che è meno distratta di me e che è accanto a me, e l'*udire* questo suono. Sono convinto che il suono c'è stato, ma so che non c'è stato *per me*, e in questo *esserci per me* del suono, come osservava Husserl polemizzando col Natorp, consiste l'audizione del suono.

Dunque la conoscenza non è una "cosa", accanto alle altre, ma è il puro esser presente delle cose a me, il puro esser manifesto delle cose; e, da parte mia, conoscere è il puro manifestare qualche cosa. Sicchè l'oggettività della cosa conosciuta, l'oggettività dell'oggetto, si risolve tutta nell'esser conosciuto ossia presente, e la soggettività del soggetto (se soggettività = conoscenza) si risolve tutta nella presenza dell'oggetto. Questo voleva dire Aristotele quando diceva « uno è l'atto del sentito e del senziente » (*De Anima*, III, 2), frase che gli Scolastici traducono così: *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum.* È vero: io che vedo, poniamo, una cosa gialla, non mi esaurisco tutto nella presenza di quel giallo, perchè oltre a vedere il giallo, respiro, ho freddo, desidero muovermi, ecc., ossia perchè non sono tutto conoscente il giallo. E quella cosa gialla non è solo presenza del giallo, perchè è anche (poniamo che si tratti di un canarino) liscia, pennuta, vivente; ora il liscio, il pennuto, il vivente, non sono, *in quanto tali*, veduti da me. Perciò non si dice *cognoscens et cognitum sunt unum* — che non sarebbe vero —; ma si dice: cognoscens IN ACTU et cognitum IN ACTU sunt unum. Così commenta infatti S. Tommaso la frase di Aristotele *uno è l'atto del sentito e del senziente:* « E dico l'*atto* del senso, come l'udire in atto, e l'*atto* del sensibile, come il risuonare in atto. Non sempre infatti sono in atto; perchè accade che chi ha l'udito non sempre oda e ciò che è sonante non sempre risuoni ». Quindi non sarebbe vero dire che io sono la campana, perchè non sempre io odo la campana e non sempre la campana risuona a me. « Ma quando colui che può udire ha la sua attività, e ciò che può risuonare ha il risuonare, al-

lora si ha quel suono in atto che è il risuonare e quell'attuale udire che si chiama audizione ... Ed è necessario che tanto il suono in atto, che è il risuonare, quanto l'udire in atto, che si dice audizione, siano in ciò che è in potenza [a quell'atto] ossia nell'organo dell'udito ».[4] Qui S. Tommaso parla di *organo*, perchè si riferisce ad una conoscenza sensibile: in generale si potrebbe dire « nel soggetto conoscente ».

Il concetto della conoscenza come identità intenzionale o, come anche si dice per far più presto, di intenzionalità, era stato dimenticato nella filosofia moderna. Chi lo ha rimesso in circolazione nella filosofia contemporanea è stato Franz Brentano, il quale lo ha lasciato in eredità a Husserl e, attraverso Husserl, a molti altri. Forse anche G. E. Moore, uno dei neorealisti inglesi, sentì l'influsso brentaniano. Nel suo famoso articolo *The Refutation of Idealism*, egli cerca di mettere in rilievo la differenza fra l'identità reale che c'è fra una cosa e i suoi costitutivi, fra un oggetto fisico e le sue modificazioni (fra una perlina azzurra e il suo azzurro), e l'identità intenzionale che c'è fra il conoscente e il conosciuto (fra me e l'azzurro che vedo).[5]

Ma sia Brentano come Husserl e come G. E. Moore ritengono che si possa avere *immediata* conoscenza del conoscere, dell'esser coscienti, della *awareness*, come la chiama Moore, e questa loro affermazione ha prestato il fianco alle obiezioni di coloro che osservano (come Natorp contro Husserl e W. James contro Moore) che del conoscere non si ha (immediata) conoscenza. Natorp e James (sia pure da punti di vista molto diversi) ne traevano la conclusione

---

(4) *In Arist. librum De anima comm.*, ed. Pirotta (Torino, Marietti, 1936), n. 591.

(5) « L'elemento che è comune a tutte le sensazioni, e che ho chiamato 'coscienza', è realmente coscienza. Una sensazione è in realtà un caso particolare di 'conoscenza' o di 'essere accorto di' o di "sperimentare" qualche cosa. Quando diciamo che esiste una sensazione di azzurro, il fatto che indichiamo è questo: esiste un essere accorti dell'azzurro. E questo *essere accorti* non soltanto è ... qualche cosa di distinto e di specifico, affatto diverso dall'azzurro, ma ha anche una relazione con l'azzurro perfettamente distinta e specifica, una relazione che *non* è quella di una cosa o di una sostanza rispetto ai suoi costitutivi, nè quella di una parte di tali costitutivi rispetto all'altra. Questa relazione è appunto ciò che intendiamo in ogni caso per "conoscenza". Avere nel proprio spirito la conoscenza dell'azzurro non è avere nel proprio spirito una "cosa" o una immagine di cui l'azzurro sia il costitutivo ... nel medesimo senso per es., in cui azzurro e vetro sono i costitutivi di una perlina azzurra ». (*The Refutation of Idealism* in « Mind », 1903, pag. 449, ristampato in *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922, pp. 24-25).

ingiustificata che non si può parlare di un atto del conoscere, di una *awareness*, perchè la coscienza come atto distinto dall'oggetto non c'è. Ora ci sembra di aver dimostrato che si ha conoscenza del conoscere, ma per riflessione, anche se non se ne ha esperienza nel senso preciso.

Del resto, se non avessimo una qualche conoscenza del conoscere donde potrebbero venir fuori termini come "conoscere", "sentire", "rappresentarsi"? Che rapporto ha mai il termine "sentire" con un suono di *re?* Forse che il "vedere" è qualcosa di colorato? O il "rappresentarsi" ha la forma di un albero o di un qualsiasi altro oggetto rappresentato? [6]

I tentativi di negare che noi abbiamo esperienza dell'atto conoscitivo non riescono: « la coscienza del suono non è altro che il suo esserci per me », dice il Natorp, ed ha ragione; ma è proprio quell'*esserci per me* che è irriducibile ad una qualità oggettiva del suono; il suo *esserci per me* è pure un fatto.[7] E non si può dire di descrivere un fatto di conoscenza se oltre al "qualche cosa" che è conosciuto non si rileva anche quel suo "esserci per me". La descrizione del fatto conoscitivo mi offre non solo l'oggetto appreso, ma anche, sia pure indirettamente, l'atto dell'apprendere intenzionalmente.

Distinzione fra atto e oggetto di conoscenza

È dunque necessario distinguere in ogni conoscenza l'*atto* del conoscere dall'*oggetto* conosciuto: altro è il vedere, altro il veduto, altro il sentire, altro il sentito. « Le sensazioni ... *presentano* le determinazioni oggettive, ma *non sono* mai le determinazioni oggettive stesse. L'oggetto che appare, così come appare, è trascendente la rappresentazione. Anche se noi, per qualsiasi motivo, distinguiamo le determinazioni stesse che appaiono in puramente apparenti e vere, per esempio in qualità primarie e secondarie, nel senso tradizionale, la soggettività delle qualità secondarie non può mai e in nessun caso avere l'assurdo significato che esse siano costitutivi reali degli atti coi quali le percepiamo ».[8]

Abbiamo citato questo passo di Husserl perchè esso sottolinea

---

(6) Cfr. A. Reinach, *Gesammelte Schriften*, pagg. 382 e 383.
(7) Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 2, pag. 380.
(8) E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, I, pag. 129.

un punto importante: e cioè che la distinzione fra atto di conoscenza ed oggetto conosciuto è anteriore alla questione se l'oggetto conosciuto sia una realtà per sè stante o sia in qualche modo dipendente da noi: l'oggetto conosciuto non si identifica mai con l'atto che lo coglie, anche se è un oggetto puramente immaginario, anche se è un altro fatto di coscienza. Anche se il rosso presente a me è puramente immaginato, esso si distingue dal mio immaginare, il quale non può essere certo nè rosso nè giallo. Resterà da vedere qual'è la realtà del rosso immaginario, ma questa è una questione ulteriore.

Si vede dunque come sia ambiguo il termine "contenuto di coscienza", poichè in altro modo è "contenuto" nella coscienza uno stato affettivo o un *atto* conoscitivo e in altro modo vi è contenuto un *oggetto* conosciuto, fosse pure immaginario. Dice S. Tommaso: « La conoscenza può esser considerata sotto due aspetti: o rispetto al conoscente — e così considerata [9] inerisce al conoscente come accidente al soggetto, e così non trascende il soggetto, perchè non si può mai trovare altro che in uno spirito — o rispetto al conoscibile [10] — e per questo riguardo non inerisce a qualcuno, ma si riferisce a qualche cosa. Ora la relazione non ha carattere di accidente in quanto si riferisce a qualcosa, ma solo in quanto inerisce ad un soggetto ... E perciò la conoscenza considerata rispetto al conoscibile non è nell'anima come accidente nel soggetto, e trascende lo spirito in quanto per essa si conosce l'altro dallo spirito ».[11]

False posizioni del problema della conoscenza

Con questa descrizione della conoscenza non pretendiamo di aver dimostrato il "realismo",[12] ma solo di aver eliminato alcune false posizioni del problema della conoscenza, alcuni pseudo-problemi.

---

(9) Ossia nel suo aspetto *reale* o *fisico.*

(10) Ossia nel suo aspetto *intenzionale.*

(11) « Notitia dupliciter potest considerari: vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia numquam invenitur inesse alicui nisi menti; vel secundum quod comparatur ad cognoscibile, *et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit.* Illud autem quod ad aliquid dicitur non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest ... et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiectó; et secundum hanc considerationem excedit mentem, in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur ». S. THOMAE Aq., *Quodlibetum,* VII, q. I, art. 4.

(12) Mettiamo il termine fra virgolette, perchè riteniamo che esso abbia diversi significati che cercheremo di distinguere più avanti.

Intanto si vede come quella sbrigativa dimostrazione di un non ben precisato "idealismo",[13] basata sulla affermazione che tutto ciò che è conosciuto è "nella coscienza", si fondi proprio sulla ambiguità del termine "essere nella coscienza" che può significare o esserci come un accidente, un avvenimento del soggetto, o esserci come un oggetto conosciuto — e son due modi ben diversi di "essere nella coscienza".

E, poichè si fonda sulla medesima ambiguità, è uno pseudo-problema quello del come si possa trascendere la coscienza o "passare" dalla coscienza all'essere,[14] perchè la coscienza nel suo aspetto intenzionale non è altro che manifestazione dell'essere, e la coscienza o conoscenza nel suo aspetto reale (o fisico, o psicologico [15]) è l'attività di un ente che fa parte del mondo e che sarebbe inconcepibile senza il mondo.

Conoscenza e rappresentazione

Dall'affermazione che non si può trascendere la coscienza deriva la teoria che fa consistere la conoscenza nell'avere delle rappresentazioni, nell'avere delle immagini, più o meno adeguate delle cose. Ora la conoscenza non *consiste* nell'avere rappresentazioni. Con questo non si vuole affatto negare che le rappresentazioni siano condizioni necessarie dell'atto di conoscenza: saranno condizioni della conoscenza, ma non sono la conoscenza. Infatti non basta *avere* delle rappresentazioni, come uno specchio può avere delle immagini, per conoscere; bisogna *esser coscienti* delle rappresentazioni che si hanno. Ora se la rappresentazione è *ciò che* (*id quod*) si conosce, come vuole il soggettivismo gnoseologico, la rappresentazione diventa essa stessa un *oggetto* di conoscenza, e bisognerà ancora spiegare in che cosa consista la conoscenza di questo oggetto. Secondo la teoria che concepisce la rappresentazione come ciò che è conosciuto, la conoscenza resta, per così dire, *al di qua* della rappresen-

(13) Anche questo fra virgolette, perchè l'idealismo hegeliano, per es., è tutt'altra cosa.

(14) O piuttosto al mondo, poichè anche la coscienza è una realtà, ha un essere. Il concetto di ente è infatti il più universale, è, come osserva N. Hartmann, al di qua dell'idealismo e del realismo.

(15) Poichè la psiche non è che una specie del genere φύσις: ossia anche l'anima, o meglio il soggetto conoscente, è una realtà che fa parte della natura.

tazione e quindi la rappresentazione non spiega in che cosa consista la conoscenza.

Ma c'è dell'altro: nella teoria che riduce il conoscere ad avere delle rappresentazioni, queste dovrebbero poi servire a far conoscere gli oggetti esterni, di cui sarebbero immagini. Ora una immagine non mi fa conoscere una cosa se io non ho già conoscenza della cosa stessa: una tela dipinta non è per me l'immagine di un uomo se io non ho già una certa conoscenza di cosa sia un uomo. Se la tela dipinta riproducesse una cosa affatto ignota a me, essa sarebbe per me una semplice tela colorata, non già una immagine. È quello che avviene di certi quadri futuristi per chi non sa o non capisce che cosa il pittore volesse esprimere. Dunque la conoscenza degli oggetti anzichè essere spiegata dalle rappresentazioni è presupposta da esse; essa resta, per dir così, *al di là* della rappresentazione.[16]

Se invece la conoscenza è, originariamente, presenza dell'altro al soggetto, il problema del come si possa trascendere la coscienza o la soggettività risulta essere uno pseudo-problema. Ho detto: la conoscenza è *originariamente* presenza dell'altro o dell'oggetto, poichè non molto è ciò che è immediatamente manifesto (o dato, o evidente): la maggior parte del nostro patrimonio di conoscenze è inferito, creduto, congetturato — e nell'inferenza, in questo lavorìo, in questo processo di mediazione, può insinuarsi l'errore.

Origine delle teorie sopra criticate

Potremmo domandarci ora come mai fosse così diffusa, specialmente nel periodo da Cartesio a Kant (e fosse ripresa poi nella seconda metà del secolo XIX) la persuasione che la conoscenza termini solo ad un fatto soggettivo, ad una nostra modificazione o rappresentazione, dalla quale si dovrebbe poi *inferire* la realtà, la cosa in sè.

La persuasione nasce, credo, dalla critica alla "oggettività" delle qualità secondarie; critica che, per es., in Galileo e in Cartesio, è motivata da una esigenza di esattezza scientifica.[17]

(16) Per queste considerazioni si veda E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, prgr. 90 (*Husserliana*, vol. III, pag. 224).

(17) Come riconosce anche il Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1952, vol. I, pagg. 434 ss. (trad. ital. dell'opera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, del 1906).

Come è noto, in un passo famoso del *Saggiatore*, Galileo nega che sapori, odori, colori ecc. appartengano effettivamente ai corpi esterni al nostro ed afferma che « tengano solamente la lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, siano levate ed annichilate tutte queste qualità ». I motivi addotti da Galileo in favore di questa opinione sono due: Primo motivo: mentre « ben sento tirarmi dalla *necessità*, subito che *concepisco* una materia o sostanza corporea, a *concepire* insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o quella figura », ha certe dimensioni, è in moto o in quiete, invece « ch'ella debba esser bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla *mente* di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi *se i sensi non ci fussero scorta*, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai ».[18] In altre parole: l'estensione, la figura, il movimento locale sono dati sensibili, puri dati di fatto.

Secondo motivo: un paragone fra le qualità corporee e il solletico: come il solletico prodotto in noi da una piuma che passi sul nostro corpo non è una qualità della piuma, ma risiede solo in noi, nel corpo senziente, così è pure delle qualità corporee: colori, suoni, odori, ecc.

Che cosa possiamo dire di questi argomenti galileiani? Quanto al primo, che l'estensione e il moto locale son puri dati di fatto, come le qualità: è un fatto — non una necessità — che esistano corpi estesi, come è un fatto che esistano corpi colorati. È vero, come osserva Galileo, che l'estensione, il numero, il moto — in una parola: gli aspetti quantitativi del mondo corporeo — sono per noi pienamente intelligibili, che noi possiamo avere di essi concetti specifici, possiamo coglierne l'essenza specifica; mentre non possiamo cogliere l'essenza specifica delle qualità; e per questo possiamo formulare verità *necessarie*, ossia proposizioni analitiche, e perciò a priori, intorno agli aspetti quantitativi del mondo corporeo, mentre dobbiamo limitarci a formulare constatazioni di fatto o conclusioni indotte, ossia proposizioni sintetiche a posteriori, sugli aspetti qualitativi dei corpi; ma per qual ragione dovremmo noi ammettere l'esi-

(18) GALILEO, *Opere*, ediz. nazionale, vol. VI, pagg. 348-352. Sottolineature mie. (Cfr. *Antologia*, ed. La Scuola, Brescia, 1959, pag. 47).

stenza solo di ciò che è per noi pienamente intelligibile? Potremmo far questo solo presupponendo che l'intelletto umano sia il creatore della realtà. Ora un tale presupposto, ingiustificato all'inizio della ricerca filosofica, è poi dimostrato erroneo quando si sia seguito lo svolgimento della metafisica.

Quanto al secondo motivo galileiano, osserviamo che è affatto arbitrario assimilare i colori ed i suoni (prescindiamo ora dai sapori e dagli odori) al solletico, poichè mentre il solletico, come il dolore e il piacere, è dato come *mio*, colori e suoni non mi sono dati come stati miei; tant'è vero che gli uomini hanno sempre attribuito, ad es., il color bianco ma non il solletico alle penne d'oca.

Ma qual'è la ragione vera che muove Galileo a negare la "fisicità" [19] delle qualità corporee? È la necessità di eliminare dalla fisica le nozioni qualitative, per poter dare alla fisica stessa il carattere di scienza rigorosa. Poichè noi non abbiamo concetti specifici nè delle essenze delle cose nè delle loro qualità caratteristiche, non possiamo elaborare una scienza rigorosa sull'aspetto qualitativo del mondo corporeo, ma dobbiamo limitarci a registrarne solo l'aspetto quantitativo.

Tale esigenza è giustissima; Galileo aveva sempre dinnanzi a sè gli esempi deplorevoli di pseudo-teorie fisiche costruite sui pseudo-concetti di fumoso, di terreo, di umido e di secco, di caldo e di freddo; [20] il torto era quello di voler togliere anche dalla natura ciò che bisognava togliere solo dalle formule fisiche; di negare l'esistenza di ciò di cui si doveva negare solo l'esatta conoscibilità. Come vedremo più avanti, l'affermazione che i corpi sono dotati di qualità che li distinguono l'uno dall'altro porta necessariamente con sè la conclusione che nei corpi c'è un principio specificatore, che gli aristotelici chiamavano *forma sostanziale;* ma il concetto di forma sostanziale, essenziale ad una *filosofia* della natura, non serve affatto ad elaborare una *scienza* della natura, poichè la scienza mira alla conoscenza dello specifico, e noi possiamo, sì, affermare che in ogni corpo c'è una forma sostanziale, ma non conosciamo qual sia la forma sostanziale del tale o del tal altro corpo. Ora la scolastica della decadenza aveva tentato di elaborare una scienza della natura con

(19) Preferisco dire "fisicità" anzichè "oggettività", per le ragioni che spiegherò dopo.

(20) Cfr. *Antologia galileiana*, a pag. 57, nota 1.

concetti puramente filosofici, si era illusa che concetti universalissimi, quali il concetto di forma sostanziale, potessero dare una conoscenza specifica dei fenomeni naturali; il che sarebbe un po' come se un tale, avendo soltanto il concetto di *uomo* in quanto tale — e fosse pure un esatto e profondo concetto dell'uomo — pretendesse di dedurre da esso come si comportò Giulio Cesare nella conquista delle Gallie, senza avere alcuna conoscenza delle fonti storiche, senza servirsi di alcuna testimonianza sulla persona e l'attività di Giulio Cesare. Ognuno può immaginare quanto fantasiosi sarebbero i risultati di una tale storia costruita a priori sul puro concetto dell'uomo in quanto tale, e altrettanto fantasiosi erano i risultati della fisica insegnata da alcuni scolastici contemporanei di Galileo. Ora avvenne a Galileo e ai pionieri della nuova scienza della natura quel che potrebbe accadere ad uno storico che, trovando innanzi a sè pseudo-storie costruite a priori, ne fosse inorridito a tal punto da propugnare non solo — e a buon diritto — la necessità di studiare le fonti, ma da voler addirittura bandito il concetto di uomo e da affermare che al mondo non son mai esistiti uomini, ma solo individui storici come Alessandro, Cesare ecc. Galileo, Cartesio e in genere i creatori della nuova fisica hanno orrore delle forme sostanziali e, per eliminarle, cercano di eliminare dal mondo corporeo anche le qualità.

Ma, per seguire il processo che ha portato a ritenere soggettive le qualità corporee, vediamo quale fosse esattamente la posizione di Galileo su questo punto. Per Galileo le qualità risiedono nel *corpo sensitivo*, non nell'anima; ossia sono, come diremmo oggi, un fatto *fisiologico*, non un fatto psichico; ora il fisiologico è una specie del genere "fisico",[21] o, in altre parole: il corpo sensitivo è pur sempre un corpo, non è affatto una idea, una rappresentazione, un "fatto soggettivo" nel senso usuale della parola. Un gatto, per il solo motivo che è un corpo sensitivo, non è, ch'io mi sappia, un "fatto soggettivo" rispetto a una casa o ad una pietra: è una cosa tanto reale e massiccia quanto una casa o una pietra. Ecco perchè si è detto sopra che Galileo nega la *fisicità*, non l'oggettività delle qualità corporee. Ecco perchè si è pure detto che un "soggettivismo" fondato

(21) Qui il termine "fisico" non è preso nel senso scolastico, ma nel senso moderno; e vuol dire: ciò che è oggetto della fisica come scienza, ciò che appartiene al mondo corporeo in generale.

su considerazioni fisiologiche è inammissibile perchè il cervello e gli organi di senso, nei quali si produrrebbero le qualità corporee, sono realtà tanto massicce quanto quell'albero che mi appare verde e quel fiume di montagna che mi appare azzurro. Se si volesse, dunque, formulare in modo più determinato e compiuto la teoria alla quale Galileo accenna solo in modo generico, si dovrebbe esprimerla così: il mondo non senziente è pura estensione in movimento; soltanto nei corpi sensitivi si formano le qualità. Come, ad es., solo nei viventi c'è un metabolismo, come solo nei viventi sensitivi hanno luogo reazioni nervose ecc., così solo nei viventi sensitivi, prodotte dal sistema nervoso, si formano le qualità. Di fatto, Galileo, che è scienziato, che è fisico, e non filosofo, si interessa solo di stabilire una teoria sul mondo "fisico",[22] una teoria secondo la quale il mondo fisico è pura estensione figurata in movimento, senza qualità, ma non si preoccupa di inquadrare questa teoria in una concezione generale dell'universo, in una vera e propria filosofia della natura.

Cartesio

Ma a chi, come Cartesio, avesse invece tali preoccupazioni filosofiche, la posizione galileiana non doveva sembrare facilmente sostenibile. Infatti come si spiega quel salto qualitativo che viene ad esserci fra il fisico e il fisiologico? fra il corpo *non*-sensitivo — pura estensione amorfa — e il corpo sensitivo — qualificato e qualificatore, per dir così —? Che cosa è quel *più* che c'è nel corpo sensitivo? C'era il rischio di dover rispondere: — una forma sostanziale. — E nulla più di questo rischio spaventava Cartesio. Il quale risolve la difficoltà riducendo anche il corpo sensitivo a pura estensione e trasferisce tutto ciò che di qualitativo vi è nell'universo al mondo dello spirito, alla *res cogitans*. Tutto il mondo corporeo fino all'uomo è pura estensione in movimento, puro meccanismo (di qui la teoria degli animali-macchine, tanto strana quanto coerente col sistema); nell'uomo, accanto alla *res extensa*, che spiega tutta la vita fisiologica fino alla sensazione, c'è una *res cogitans*, l'anima, che è l'unico soggetto delle sensazioni, oltre che dei pensieri, anzi la distinzione netta fra sensazione e pensieri scompare, poichè anche le sensazioni sono «modi di pensare». In questa concezione le qua-

(22) Anche qui il termine è preso nel senso spiegato dalla nota precedente.

lità che noi diciamo corporee son diventate fatti psichici, realtà spirituali: pensieri, idee, sentimenti.[23] Quando vediamo un colore conosciamo dunque *un'idea*, un nostro modo di sentire. E quando conosciamo una estensione, quando pensiamo l'estensione geometrica? L'estensione è una realtà indipendente dall'atto col quale la conosciamo, ma Cartesio, per coerenza, deve dire che anche dell'estensione noi conosciamo immediatamente solo l'idea. Dico: per coerenza; infatti Cartesio non avrebbe potuto dire che quando vediamo una estensione colorata vediamo una realtà corporea rivestita di una idea; doveva dunque dire, logicamente, che, quando vediamo una estensione colorata, conosciamo due idee: quella dell'estensione e quella del colore. Ma stabilisce poi una differenza radicale fra queste due idee: l'idea dell'estensione è chiara e distinta, è innata, e quindi porta in sè la garanzia del proprio valore, corrisponde ad una cosa realmente esistente; l'idea del colore è un'idea confusa, e quindi non corrisponde a nessuna cosa realmente esistente.

Locke, Berkeley

Locke nega che vi siano idee innate ed afferma che tutte derivano dall'esperienza sensibile; non rimaneva più posto, quindi, nel sistema lockiano, per idee privilegiate, così come le ammetteva Cartesio. La distinzione fra qualità primarie — esistenti anche nei corpi esterni a noi — e qualità secondarie — che sono pure idee — è, nel sistema lockiano, una incoerenza, un residuo del passato (di un passato galileiano-cartesiano, in cui l'idea di estensione è privilegiata perchè è quella sulla quale si costruisce la fisica matematica). E l'incoerenza sarà tolta dal Berkeley, il quale non fa più distinzione fra qualità primarie e qualità secondarie e riduce tutti gli aspetti dei corpi a *idee.*

Nel termine *idea* si confondono l'*ideato* e l'*ideare* (l'oggetto e l'atto) e poichè l'idea come ideare è in me, è un modo di essere me, *une manière d'être*, anche gli oggetti delle idee sono concepiti come realtà "in me". Ora, anche se le qualità sensibili fossero prodotti del soggetto fisiopsichico,[24] esse sarebbero sempre distinte dall'atto con cui le conosciamo: anche se l'ideato non esistesse fuori del cor-

---

(23) *Principia philosophiae*, I, nn. 68, 69, 70.

(24) Riprenderemo la questione a quello che secondo noi è il suo posto, cioè nella Filosofia della natura.

po umano, esso sarebbe sempre distinto dall'idea come *ideare*. La confusione fra i due termini, invece, è comune a razionalisti ed empiristi.[25]

Locke, ad es., distingue le nostre idee « in quanto sono idee o percezioni della nostra mente, e in quanto sono modificazioni materiali nei corpi, che causano tali percezioni in noi », ossia distingue la cosa reale dall'oggetto conosciuto, ma non distingue l'atto con cui si coglie l'oggetto, che è veramente il fatto di coscienza, dall'oggetto immediatamente conosciuto, che è nella coscienza in tutt'altro modo da quello in cui vi è l'atto. Il fatto stesso che Locke mentre sente il bisogno di distinguere con due termini diversi la cosa reale e l'oggetto immediatamente conosciuto, adoperi un termine solo — *idea* — per il fatto di coscienza e l'oggetto immediatamente percepito fa pensare o che egli identificasse consapevolmente atto e oggetto, o almeno che non avesse chiara la distinzione fra i due. Se così non fosse come potrebbe egli dire « Tutto ciò che la mente percepisce in *se* stessa ed è oggetto immediato di percezione io chiamo *idea* »? Come potrebbe dire: « bianco, freddo e rotondo... in quanto sono sensazioni o percezioni nel nostro intelletto, io li chiamo idee »? [26] Lo stesso confuso significato hanno i termini *impressione* e *idea* in Hume.

A questo ambiguo concetto dell'idea come 'cosa in me' si capisce che si accoppiasse quello della conoscenza come contenenza spaziale, presenza dell'oggetto nel soggetto quasi come di oggetto in una scatola. Significativo in proposito è questo passo di Malebranche: « Credo che tutti siano d'accordo nel ritenere che noi non percepiamo gli oggetti che sono fuori di noi in se stessi. Vediamo il sole, le stelle e una infinità di oggetti fuori di noi, e non è verosimile che l'anima esca dal corpo e vada, per dir così, a spasso nei cieli a contemplarvi tutti questi oggetti ». (*Rech. de la vérité*, libro III, parte seconda, cap. I). Ora una simile osservazione suppone in chi la fa la concezione della conoscenza come un venire a contatto localmente con l'oggetto. Se l'anima potesse andare a spasso per i cieli, potrebbe conoscere gli astri in se stessi, ma siccome non può passeggiare per il cielo, non conosce il cielo. Certo la conoscenza sensitiva che (all'opposto di quanto pensa Malebranche) è un'attività del corpo animato e non dell'anima sola, suppone, poichè è attività del corpo, un contatto tra il corpo senziente e i corpi sentiti, suppone, p. es., un contatto fra i raggi luminosi, le onde sonore, ecc., e i nostri organi di senso. Ma studiare le condizioni per cui un corpo può, mediante la sua azione, colpire il mio corpo è compito della fisica. E' la fisica (non la psicologia o la teoria della conoscenza) quella che mi insegna che i raggi luminosi che mi colpiscono oggi sono partiti da una stella alcuni anni fa, e che, quindi, oggi quella stella potrebbe anche essere spenta. Studiare le reazioni del

---

(25) E si capisce: poichè l'origine della confusione non è in una teoria filosofica, ma in una esigenza di esattezza scientifica (quella di eliminare i termini esprimenti qualità dalle proposizioni scientifiche) che è comune a filosofi di diverse correnti.

(26) *Saggio sull'intelletto umano*, lib. II, cap. VIII, paragrafi 7-8, trad. ital. a cura di A. Guzzo, Vallecchi edit., pagg. 92-93. I contemporanei del Locke interpretavano la sua dottrina come se egli identificasse atto e oggetto immediato di conoscenza. Cfr. J. Buchler, *Act and Object in Locke* in « Philosophical Review » 46 (1937), pagg. 528 ss.

corpo umano all'azione dei corpi esterni è compito della fisiologia. Ma l'atto per cui ho presente intenzionalmente qualcosa che non è me è un atto originario e irriducibile ad azioni fisiche o fisiologiche. Quando ben io avessi portato un corpo dentro la ghiandola pineale di un uomo, 'a contatto' con l'anima cartesianamente immaginata, avrei con questo spiegata la conoscenza? E un qualsiasi oggetto corporeo, per il fatto di entrare nel mio cervello, diventa forse una idea? Conosco io forse la struttura del mio cervello, che è 'dentro di me', meglio del sole e degli astri? O c'è un atto originario per cui io posso aver presente intenzionalmente qualche cosa che non è me, o c'è un modo di presenza della cosa conosciuta al soggetto conoscente che non è una fusione fisica, un contatto fisico, una assimilazione fisica; oppure non si spiega nessun atto conoscitivo. Infatti *conoscitivamente* non c'è nessuna differenza fra il conoscere un fatto che avvenga nel mio cervello e conoscere il sole in mezzo al cielo. La differenza è solo fisica e fisiologica, poichè quando si tratta del sole si deve spiegare come la sua azione arrivi fino alla superficie del mio corpo e come dalla superficie del mio corpo sia trasmessa al cervello; ora i problemi della propagazione della luce e quelli delle funzioni del sistema nervoso non sono problemi che riguardino la gnoseologia. Ma Malebranche sembra supporre senz'altro che il problema della conoscenza sia un problema di distanze locali, che p. es. l'azione del sole quando passa attraverso gli spiriti animali diventi un'idea, poichè continua: « L'anima dunque non vede quegli oggetti per se stessi; e l'oggetto immediato del nostro spirito, quando per esempio vede il sole, non è il sole, ma qualche cosa che è intimamente unita all'anima nostra, ed è quella che io chiamo *idea*. Così, con questo termine *idea* non intendo se non ciò che è oggetto immediato o più vicino [!] allo spirito quando percepisce qualche oggetto, ossia ciò che tocca e modifica lo spirito con la percezione che esso ha di un oggetto ». [27]

([27]) *Recherche de la vérité*, lib. III, parte seconda, capitolo I, ed. Lewis, Parigi, Vrin, 1946, vol. I, pag. 234.

Capitolo Terzo

TEORIA DELLA CONOSCENZA E CRITICA DELLA CONOSCENZA

Parrebbe allora che, dopo la fenomenologia della conoscenza, dovesse venire la critica della conoscenza, ossia la dottrina con la quale si stabilisce quando la conoscenza è vera.

Ma la critica della conoscenza può essere intesa in due modi: o come dottrina con la quale si stabilisce quali sono le conoscenze vere o come dottrina che stabilisce le condizioni della verità in generale. Nel primo senso la critica della conoscenza è immanente ad ogni singola scienza, nel secondo senso si identifica con l'approfondimento filosofico della logica, con la logica filosofica.

La critica immanente ad ogni scienza

Nessuno dubita che sia la filosofia come le scienze particolari debbano dimostrare, il che vuol dire giustificare criticamente, le proprie affermazioni. Se si volesse quindi attribuire alla gnoseologia tutto il lavoro di critica, ogni scienza sarebbe gnoseologia. Il giustificare criticamente l'esistenza della nebulosa di Andromeda non è ritenuto comunemente compito della gnoseologia, ma dell'astronomia; così la critica dell'affermazione che esistano elettroni o neutroni non è compito della gnoseologia ma della fisica, e così via per le altre affermazioni scientifiche.

Non si dimostra la verità della conoscenza "in generale"

E, si badi, non esiste altro procedimento all'infuori di questo — di quello cioè adottato dalle varie scienze *reali* [1] — per dimostrare l'esistenza delle cose; non si può dimostrare « in complesso ed in generale » l'esistenza di tutto ciò che noi riteniamo comunemente esistente, come vorrebbe Nicolai Hartmann; [2] perchè l'esistenza di ciò che è immediatamente conosciuto non ha bisogno di essere dimostrata, appunto perchè è intuita, immediatamente colta; e per ciò che non è oggetto di immediata evidenza non c'è una miracolosa chiave, che si chiamerebbe gnoseologia o epistemologia o teoria della conoscenza, la quale abbia il potere di darci un'assoluta evidenza intorno ad ogni cosa dispensandoci dalla fatica di studiare ogni cosa in particolare, di rifare il processo critico di ogni singola scienza. L'evidenza che esiste Dio si ottiene costruendo una teologia naturale, l'evidenza che esistono corpi costituiti di materia prima e forma sostanziale, soggetti a mutazioni sostanziali ecc. si ottiene costruendo una cosmologia, l'evidenza che la struttura dei corpi è costituita da elettroni, neutroni, positroni o che so io si ottiene studiando la fisica, ecc.

L'illusione che ci sia un'unica scienza che possa dare garanzia a tutte le nostre certezze deriva, credo, da due motivi: 1) dal fatto che si è affascinati dal problema del così detto mondo esterno; 2) dall'illusione che si possa risolvere il problema dell'esistenza di qualche cosa senza determinare anche la natura, l'essenza di questo qualche cosa.

1. Si riconosce infatti comunemente che dell'esistenza di Dio e dell'anima spirituale debba occuparsi la metafisica e non la teoria della conoscenza, ma per l'esistenza dei corpi e di « questa bella d'erbe famiglia e d'animali » pare che occorra una scienza supplementare, la teoria della conoscenza. Ora non si capisce bene il perchè di questa differenza di trattamento se non ammettendo, come

---

(1) Intendo per scienze reali quelle che si occupano della realtà, in contrapposto alle scienze logiche, e prendo qui il termine *scienza* nel suo significato più ampio, in quanto cioè è applicabile anche alla filosofia. Le scienze reali comprendono quindi tutte le parti della filosofia e tutte le scienze particolari, esclusa la logica.

(2) *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlino, De Gruyter, 1935, pag. 151.

dicevo sopra, che il problema dell'esistenza del mondo esterno presenti delle particolari difficoltà. Ma sono difficoltà determinate in gran parte da pregiudizî soggettivistici e che possono essere eliminate con l'eliminazione di questi pregiudizî.

2. Il secondo motivo, si disse, è l'illusione di poter risolvere il problema dell'esistenza del mondo esterno senza prima dire che cosa esso sia. Infatti si ammette che spetti alle scienze fisiche determinare la struttura dei corpi ed alle scienze biologiche dire qual sia la natura di questa bella d'erbe famiglia e d'animali, ma *che* un mondo di corpi e di viventi *esista* dovrebbe dimostrare la teoria della conoscenza. Ma per dimostrare che esiste qualche cosa bisogna ben sapere di che cosa si parla, non si può affermare che *esiste* ... senza dire *che cosa* esiste. Ora io mi domando: che cosa è quel mondo esterno la cui esistenza dovrebbe essere dimostrata dalla teoria della conoscenza?

Se mi si risponde: — è il mondo esterno considerato semplicemente come *ente*, come *qualche cosa*, senza che ancora sia precisata la sua natura — osservo che nessuno, nemmeno il più arrabbiato soggettivista, negherebbe che il mondo esterno sia qualche cosa; sarà per il soggettivista una mia modificazione, ma è certo qualche cosa. E, comunque, di una realtà considerata solo come ente, si occupa l'ontologia, non la gnoseologia.

Se mi si risponde: — è il mondo esterno considerato come ente distinto dall'atto con cui lo conosco — osservo che anche in questo caso l'esistenza del mondo esterno è un dato di evidenza immediata, come si è visto nel capitolo sulla fenomenologia della conoscenza.

Se mi si risponde: — è il mondo esterno così come lo considerano le scienze fisiche e biologiche — osservo che la dimostrazione dell'esistenza di un tal mondo può essere fatta solo dalle scienze suddette.

Se mi si risponde: — è il mondo esterno considerato come *esterno*, cioè come uno stimolo che agisce sugli organi periferici, non riducibile alla modificazione interna dell'organo e tanto meno a un fatto che si svolga nel sistema nervoso centrale — osservo che questo è un problema di psico-fisiologia, e che infatti in parecchi trattati scolastici è studiato nella *Psicologia*.

Se infine mi si rispondesse: — è il mondo esterno considerato come l'ambiente in cui vivo, come l'ostacolo al quale reagisco, lo

strumento di cui mi servo in ogni momento della mia vita quotidiana [3] — osserverei che un tale mondo non è oggetto di considerazione teoretica, di dimostrazione, ma è appunto sentito, vissuto in quell'insieme di atteggiamenti pratici che costituiscono la nostra vita quotidiana. Spetterà certo alla considerazione teoretica il domandarsi come è costituita in se stessa questa realtà alla quale noi reagiamo così, ma la risposta a tale domanda sarà appunto data dalla metafisica, dalla filosofia della natura, dalle scienze particolari.

La dimostrazione dell'esistenza delle cose può dunque essere data soltanto in particolare, in concreto, come dice A. Masnovo, e in concreto è data dalle scienze reali.

Il problema del realismo

Il problema del realismo, che secondo alcuni sarebbe il problema gnoseologico per eccellenza, è invece, a nostro avviso, un problema metafisico: non è il problema *se* esista qualche cosa, ma il problema della natura di ciò che esiste, il problema del *che cosa* è la realtà. Si è infatti già accennato che la proposizione « esiste qualche cosa » non può essere oggetto di un problema, frutto di ragionamenti, ma è già ammessa da chiunque voglia esprimere una frase con significato. Se il realismo consistesse nell'affermazione che esiste qualche cosa, anche l'attualista che riduce tutta la realtà all'atto del pensiero sarebbe realista, poichè anche per lui c'è qualche cosa: il pensiero. Anche l'empiriocriticista che riduce tutta la realtà a un insieme di sensazioni sarebbe realista, perchè per lui le sensazioni esistono; anche gli empiristi logici del gruppo di Vienna, sarebbero realisti, perchè affermano la realtà di proposizioni, di un linguaggio.

In questo senso, dunque, il realismo si opporrebbe non già all'idealismo, ma al *nullismo* e in questo senso ogni affermazione sarebbe realismo. [4]

Ma, generalmente, il realismo si oppone all'idealismo e vuol dire qualche cosa di più dell'affermazione "esiste qualche cosa". Se per idealismo s'intende la riduzione dell'essere al pensiero, il realismo sarebbe l'affermazione che c'è dell'essere oltre il pensiero.

---

(3) Il mondo così come è considerato, per es., da M. Heidegger quando studia la situazione dell'uomo come *In-der-Welt-sein*, cfr. *Sein und Zeit*, pag. 52 ss.

(4) Cfr. G. Bontadini, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* in "Rivista di filosofia neoscolastica", XXVI,. 1934, pag. 541.

Ma, anche prescindendo dalla considerazione che anche il pensiero è ente, qual è il pensiero al quale l'idealismo riduce l'essere? Perchè, se questo pensiero fosse inteso come il Pensiero divino, allora anche gli scolastici sarebbero idealisti, in quanto affermano che in Dio essere e pensiero si identificano, e fanno dipendere da questo primo Essere-Pensiero ogni altro essere. Eppure la scolastica è un realismo.

Sembra dunque che per idealismo debba intendersi la riduzione della realtà al pensiero umano e per realismo l'affermazione che c'è della realtà oltre il pensiero umano.

Ma anche questo pensiero umano può essere inteso in diversi modi. Ci sembra che nella storia della filosofia si presentino almeno due filoni diversi di idealismo, filoni che possono anche incontrarsi in un medesimo pensatore (come avviene, ad esempio, per Kant): uno di origine empiristica ed uno di origine metafisica (si potrebbe forse anche dire teologica).

Al filone empiristico si è già accennato quando si parlava della conoscenza in generale: esso consiste nella confusione fra l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto, nell'affermazione che noi possiamo conoscere solo le nostre rappresentazioni, che il soggetto conoscente è chiuso in se stesso: è insomma una affermazione di soggettivismo. Ed a questo idealismo ci si oppone non già con una teoria, con delle dimostrazioni, ma con una fenomenologia della conoscenza.

Il filone metafisico invece consiste nell'affermazione che l'Assoluto è pensiero, è spirito (e questo, come si disse, non sarebbe ancora idealismo) e che (e qui comincia l'idealismo) tutto ciò che esiste, quello che noi chiamiamo le cose, gli enti, non sono altro che modi di essere, manifestazioni, momenti dell'Assoluto.

Hegel, che è il più grande assertore dell'idealismo metafisico, definisce l'idealismo come l'affermazione che *il finito è ideale*,[5] il che vuol dire, come spiega lo stesso Hegel, l'affermazione che le cose finite non sono il vero essere, ma hanno realtà solo nell'Assoluto, che è pensiero. Nessuna traccia di soggettivismo qui: Hegel non dice mai che la nostra conoscenza sia limitata all'apparenza, al fenomeno, anzi rimprovera a Kant di aver affermato questo. Secondo Hegel, Kant ha ragione quando sostiene che l'*intelletto* conosce solo il fenomeno, l'apparenza, ma ha torto quando crede che la conoscenza dell'intelletto sia l'unica forma valida di conoscenza: l'in-

(5) *Scienza della Logica*, trad. A. Moni, vol. I, pag. 169.

telletto è invece una facoltà imperfetta, che va superata dalla *ragione* la quale conosce la realtà vera.[6] Nessun filosofo realista ha mai preteso che la ragione umana conosca la realtà così adeguatamente come Hegel; per lui la ragione umana ha un potere illimitato: conosce l'Assoluto in se stesso, conosce anche « Dio come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito ».[7]

Si vede subito dunque che il problema da discutere con un tale idealismo è non già *se* esista una realtà, ma di che natura sia la realtà. Ora, lo studio della realtà, dell'essere, è compito della metafisica e delle scienze reali, non della teoria della conoscenza.

Identità di gnoseologia e logica

Qual è dunque il compito della gnoseologia?

Non quello di dimostrare nessuna verità in particolare, ma di studiare che cosa sia la verità. Ora, la verità è nel pensiero, non nel pensiero come fatto psichico, ma nel pensiero in quanto conosce la realtà, nel pensato. Quindi studiare che cosa sia la verità vuol dire studiare il pensato, e studiare il pensato in quanto tale, che è precisamente il compito della logica.

Nella logica *maior*, nella parte filosofica della logica, studieremo non già quali forme particolari possa assumere il pensato, quali siano le possibili teorie, ma che cosa voglia dire esser pensato, quale sia il modo di essere del pensato, che rapporto ci sia fra l'esser pensato e l'essere reale, il che vuol dire come sia possibile in generale una teoria, come sia possibile la conoscenza con valore.

---

(6) *Glauben und Wissen* in *Sämtliche Werke*, edizion Glockner, vol. I, pag. 306. Cfr. anche *Enciclopedia*, § 60.

(7) *Scienza della Logica*, vol. I, pag. 32.

CAPITOLO QUARTO

GLI UNIVERSALI

Nello studio del pensato in quanto pensato occorre cominciare dal pensato nella sua forma più semplice, dal minimo di pensato, per dir così, perchè, facendo così, vedremo meglio qual è il carattere per cui l'*ens rationis* si distingue dall'ente reale, qual è il costitutivo dell'esser pensato in quanto tale. Conviene sempre infatti, quando si vuol studiare la natura di un oggetto nel suo carattere specifico, considerare le attuazioni più semplici di tale natura, per non rischiare di attribuirle caratteri che non le competono se non per accidens. Voglio dire, se io per studiare la vita prendo in considerazione un vivente molto complesso, per es. un cane, corro il rischio di credere che per essere viventi occorra avere tutte le complesse funzioni che ha un cane, mentre è vivente anche l'ameba che pur non ha quelle complesse funzioni. Meglio è dunque, se voglio conoscere i caratteri del vivente in generale, che studî gli organismi più semplici.

Ora la forma più semplice di pensato è la nozione o concetto, perchè la proposizione presuppone il concetto e l'argomentazione presuppone la proposizione.

Cominciamo dunque dal concetto e vediamo in che cosa esso si distingua dall'oggetto reale che rappresenta, qual è il carattere che gli compete in quanto pensato e che non compete all'ente reale.

Tale carattere è l'*universalità*.

Vedremo poi se ci siano anche concetti individuali. Certo è che l'universalità può competere solo a enti ideali: nessun ente reale è universale, ogni ente reale è individuo: è *questo* e non altro.

E siccome la parola *universale* è stata presa in significati diversi

nella storia della filosofia, diciamo subito che per universale, in logica, intendiamo un oggetto di pensiero che può esser predicato di più individui, *id quod est aptum praedicari de pluribus.*

Il problema degli universali [1]

Qual è il valore dei termini universali?

Ecco il problema logico degli universali. Dico problema *logico*, perchè l'esistenza di termini universali dà luogo a parecchi problemi: c'è quello del *valore* di essi, che è il problema logico; c'è quello del come sorgano in noi, come si formino le nozioni universali, che è un problema psicologico; c'è quello del come debba essere costituita la realtà affinchè le nozioni universali abbiano valore, che è un problema metafisico. Noi qui ci interessiamo del problema logico, ma per risolverlo dovremo accennare anche agli altri.

Prima di studiare teoreticamente il problema degli universali facciamo qualche cenno storico. Il problema degli universali di *nome* è un problema caratteristicamente medioevale, in realtà interessa ogni epoca della filosofia. Esso è già esplicitamente posto da Socrate con la teoria del concetto, ripreso e approfondito nella teoria delle idee di Platone, discusso di nuovo e risolto diversamente da Aristotele. Nella filosofia medioevale il problema sorge dallo studio dell'*Isagoge* di Porfirio e del relativo commento di Boezio. Nell'*Isagoge*, Porfirio dice di non voler trattare perchè troppo difficili questi problemi: 1) se i generi e le specie esistano o siano mere costruzioni dell'intelletto; 2) posto che esistano, se siano corporei o incorporei; 3) posto che siano incorporei, se siano nelle cose sensibili o siano separati (come voleva Platone). Dice di non voler risolvere questi problemi, ma intanto li pone e il suo traduttore e commentatore latino, Boezio, tenta invece una soluzione che, in fondo, è quella del realismo moderato. I medioevali, studiando Boezio, trovarono posto e risolto in un certo modo il problema degli universali e ci lavorarono sopra. Si distinguono per solito quattro tipi di soluzione: 1) *nominalismo* (Non ci sono concetti universali, noi conosciamo solo gli individui; gli universali sono puri nomi, *flatus vocis*); 2) *concettualismo* (Ci sono concetti universali, ma ad essi non corrisponde nessuna realtà, quindi i concetti universali sono privi di valore); 3) *realismo esagerato* (Ci sono concetti universali e ad essi corrispondono delle realtà che sono pure universali. Si suole addurre come esempio di realismo esagerato la teoria platonica delle idee, ma probabilmente si tratta di una interpretazione un po' rozza del platonismo [2]; 4) *realismo moderato* o *concettualismo realistico*

---

(1) Per questo capitolo debbo molto a un corso di lezioni sul problema degli universali tenuto da A. Masnovo nell'Università Cattolica del S. Cuore nell'anno accademico 1926-27.

(2) Forse non c'è mai stato nella storia della filosofia un realismo esagerato allo stato puro, per dir così, ossia una dottrina che ipostatizzi gli universali a tal punto

(Ci sono concetti universali ed hanno valore, sebbene la realtà sia fatta di individui, perchè il significato dei concetti universali si realizza negli individui).

Non dobbiamo credere, come ho già accennato, che il problema degli universali scompaia nella filosofia moderna; resta, ma sotto altri nomi: come problema dell'origine delle idee, problema dell'apriorismo della conoscenza. L'empirismo ad es. è una forma di nominalismo; [3] infatti ridurre, come fa l'empirismo, il concetto o l'idea a immagine sensibile, significa negare i concetti universali, poichè l'immagine sensibile è sempre individuale, è sempre immagine di *questo* oggetto.

Cercheremo di illustrare e di giustificare criticamente il realismo moderato. Per far questo dovremo mostrare: 1) che abbiamo nozioni (e non solo parole) universali — contro il nominalismo; 2) che tali nozioni non si attuano in realtà, fuori della nostra mente, *come universali* — contro il realismo esagerato; 3) che il loro significato si attua però nelle cose reali — contro il concettualismo.

1. Esistenza di concetti universali

È un fatto che abbiamo nozioni universali, e un fatto si mostra, non si dimostra; quindi dovremo sopra tutto richiamare la nostra attenzione a riflettere sulla nostra conoscenza.

Si hanno presenti non solo contenuti individuali, come "questo rosso" o "queste due mele", ma anche contenuti universali come "il rosso" o "il due"; ci si rappresenta talora anche un *quid*, una essenza, prescindendo dalle sue attuazioni particolari, dagli individui nei quali si realizza. Ad es., io vedo una palla, *questa* palla; ma questa palla per sè, per sua natura potrebbe trovarsi anche in un altro luogo, essere stata fatta in un altro tempo; questa palla è, poniamo, grigia, ma potrebbe anche essere verde o rossa. E il grigio di questa palla per sè, in quanto grigio, potrebbe anche appartenere a un foglio di carta anzichè a questa palla. Questa palla ha una forma sferica, ma la forma sferica per sè, per sua natura, potrebbe anche esser la forma di un pezzo di bronzo anzichè di un pezzo di gomma.

Parliamo dunque di una palla che *per sua natura* potrebbe indifferentemente esser qui o là, mentre questa palla è necessariamente

---

da farne delle sostanze per sè stanti; ma molte dottrine sugli universali sono inficiate di realismo esagerato: tale è, per es., a nostro avviso, ogni dottrina che ammetta una distinzione *reale* fra essenza e note individuanti.

(3) Anzi probabilmente solo l'empirismo moderno è davvero nominalismo: il nominalismo medioevale è in realtà un concettualismo. Cfr. De WULF, *Histoire de la philos. médiévale* [6], vol. I, pagg. 144-45.

o qui o là, parliamo di un grigio che *per sua natura* potrebbe essere il grigio di una palla o di un foglio di carta, mentre *questo* grigio è necessariamente legato a questa palla e non può certo mettersi a svolazzare per l'aria; parliamo di una forma sferica che *per sua natura* potrebbe appartenere a un pezzo di gomma o a un pezzo di bronzo, mentre *questa* forma sferica è necessariamente inerente alla palla e non se ne può certo staccare. Vuol dire dunque che abbiamo la nozione non solo di *questa* palla, di *questo* grigio, di *questa* forma sferica, ma anche le nozioni di "esser palla", di "esser grigio", di "essere sfera", ossia le nozioni *universali* di "palla", "grigio", "sfera".

Precisiamo un poco le differenze fra questi due tipi di nozioni: La nozione individuale mi presenta un *questo*, che è *qui* ed *ora;* la nozione universale mi presenta un *quid*, una *essenza*, che prescinde dal *qui* e dall'*ora*.

È facile vedere che, anche nella vita quotidiana, ma in modo ancora più manifesto quando si fa scienza, si ha sempre a che fare con universali: l'acido solforico di cui si parla in chimica non è quello che ha sperimentato un certo giorno un chimico nel suo laboratorio, ma è l'acido solforico come essenza, come universale; quando dico che il suono ha tre caratteri: altezza, intensità, timbro, non intendo riferirmi a questo o quel suono, ma al suono in quanto tale, all'essenza [4] del suono, eccetera.

Teoria empiristica e sua confutazione

Ma qui si presentano le obiezioni degli empiristi i quali osservano che le nozioni universali non rappresentano altro che un carattere o un gruppo di caratteri di una cosa, staccati dagli altri coi quali si trovano in realtà uniti. La nozione universale di "palla", essi di-

---

([4]) Il termine *essenza* può suscitare diffidenze perchè spesso si intende per essenza l'essenza specifica, la οὐσία in senso aristotelico, quella che, riferita agli enti esistenti, alle cose in senso proprio, si chiama anche la *sostanza* di una cosa. Ora, si dirà, noi conosciamo l'essenza specifica di ben poche cose, sappiamo di ben poche cose che cosa è ciò che le costituisce tali, che cosa è ciò per cui il ferro è ferro, il ciliegio è ciliegio, il gatto è gatto. Quindi vogliamo avvertire subito che quando parliamo di *essenza* come sinonimo di universale, intendiamo non già l'essenza pienamente determinata, l'essenza specifica, ma semplicemente un *quid*, un contenuto che prescinde dall'esistenza qui ed ora. « Cette connaissance des essences peut d'ailleurs être incomplète et inadéquate, fragmentaire et vague. Nous avons conscience qu'elle l'est souvent. Nous ne découvrons pas d'un coup d'oeil la loi

cono, non è altro che l'insieme dei caratteri "sferico, grigio, resistente, ecc." staccati da altri caratteri che sono soltanto proprii di questa palla, come questa determinata sfumatura di grigio, l'esser qui, ora. Così, l'idea di triangolo rappresenta solo la figura triangolare, senza i caratteri di equilatero, isoscele, o scaleno. La cosí detta nozione universale rappresenta dunque non una essenza, ma un complesso di caratteri tutti particolari, è dunque in realtà una nozione particolare che però *sta in luogo di* tante altre nozioni, appunto perchè in essa sono rappresentati solo certi caratteri.

Rispondiamo: ma quel carattere, o quel gruppo di caratteri, che si considera isolato dagli altri, è rappresentato come *identico* nei varî individui o come tanti caratteri *uguali?* La figura triangolare è concepita come identica nei diversi triangoli o quando si concepisce *il* triangolo ci si rappresentano tanti triangoli uguali?

Se il carattere astratto [5] è identico nei varî individui, non potremo più dire che è un carattere particolare, individuale, perchè essere individuale vuol dire esser *questo* e non altro, e un carattere che è invece identico in più "questi" non è un carattere individuale. La triangolarità singolare è la triangolarità di *questo* triangolo e non può appartenere anche ad un altro, come i *miei* occhi non possono essere insieme gli occhi di un altro. Dunque se il carattere astratto è concepito come identico nei diversi individui esso è un carattere universale, è una essenza, è un *quid*, non un *hoc*.

Se poi l'empirista, più coerentemente, come Spencer,[6] risponde che il carattere astratto è concepito come *uguale*, non identico nei singoli individui, io gli domando: Come si fa a dire che quei caratteri sono uguali? Come si può dire che la figura triangolare di un

---

interne et fondamentale des divers êtres; nous les apercevons, la plupart du temps, sous des aspects limités, accidentels, occasionnels ... Telle est notre connaissance des essences ». J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, pagg. 138-139.

(5) Prendiamo qui il termine astratto ancora in un senso molto generico, come equivalente a "separato mentalmente", isolato, parleremo poi dei diversi tipi di astrazione.

(6) La questione dell'identità o uguaglianza degli attributi fu discussa fra J. S. Mill e H. Spencer, l'uno e l'altro nominalisti. J. S. Mill, meno coerente, ma più rispettoso di quel che ci attesta l'esperienza, sosteneva l'identità degli attributi, H. Spencer la sola uguaglianza. La polemica è riassunta da HUSSERL nelle *Logische Untersuchungen*, vol. II, 1, ove, nel saggio *Die ideale Einheit der Spezies* ecc., combatte le teorie empiristiche dell'astrazione e riafferma in modo vigoroso ed originale con la sua teoria dell'*intuizione eidetica* la dottrina scolastica dell'astrazione. Delle considerazioni husserliane ci serviamo spesso in questo capitolo.

triangolo isoscele è rappresentata come uguale a quella di un triangolo scaleno o che l'umanità di Giovanni è rappresentata come uguale a quella di Pietro? Per dire che due oggetti sono uguali, bisogna che io dica *in che cosa* sono uguali e quel *quid*, quell'aspetto in cui sono uguali è concepito come *identico* nei diversi individui. Dunque, per quanto si tenti di sfuggire, si trovano sempre nozioni universali, nozioni di essenza, nozioni specificamente diverse (quanto al *modo* di concezione, non quanto al contenuto) dalle rappresentazioni individuali.

Universale e "comune"

Occorre poi fare un'altra osservazione. Gli empiristi confondono generalmente l'universale col *comune*, e l'individuale o singolare col *proprio*, e in questa confusione cadde anche un grande pensatore come Antonio Rosmini.[7] Si parla talora come se, per es., la nozione di "grigio" fosse universale, quella di "una determinata sfumatura di grigio" fosse individuale; ma allora perchè non dire che la nozione di "grigio" è individuale se la si paragona con quella di "colore"? Anche la nozione di una determinata sfumatura di grigio è universale quando tale sfumatura sia concepita come *tale*, ossia come prescindente dal *qui* e dall'*ora*, e non come *questa*.

Nella realtà, come osservava, polemizzando col Rosmini, Serafino Sordi, tutto è individuale, anche i caratteri comuni; nel nostro concetto tutto può essere universalizzato, anche i caratteri proprî. « L'astrazione (universalizzatrice) ... trova tutto e genere e specie e differenza e proprio e accidente tutto individuale e singolarissimo; a cagion d'esempio quando pei sensi le si offerisce il vostro amico Maurizio, in esso trova l'animale (genere), l'uomo (specie), la ragione (differenza), la risibilità (proprio), il pel biondo (accidente), *tutto* però insieme concreto ed immerso per modo nell'individuo che nulla esce, neppure d'una linea, dal singolare. Ma *tutto* ancora, senza nulla eccettuare, ella può rendere universale. Quindi la supposizione dei due elementi, *comune* e *proprio*, l'UNO *generale prima di qualsiasi astrazione*, *l'*ALTRO *irriducibile alla generalità* è un mero capriccio contrario al fatto della nostra natura ».[8]

---

(7) Si veda A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, Milano, 1923, pagg. 142 ss.
(8) S. Sordi, *Lettere intorno al Nuovo Saggio*, ecc., pag. 101, citate da A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, pag. 150.

Motivi dell'empirismo nominalistico: 1. la confusione fra l'origine e il contenuto oggettivo di una nozione

A fondamento del nominalismo empiristico stanno due errori: 1) la confusione fra l'origine psicologica delle nozioni universali ed il loro aspetto logico; 2) la mancanza del concetto di ente ideale.

Poichè ogni concetto sorge nel nostro spirito da una intuizione sensibile, che rappresenta un oggetto singolare, e poichè ogni concetto ha bisogno quasi dell'appoggio di una intuizione sensibile, gli empiristi ne traggono la conclusione che ogni concetto non è altro che una intuizione sensibile (più o meno impallidita o manipolata) e quindi rappresentativo del singolare come l'intuizione sensibile. Questa confusione è particolarmente evidente in Hume.

Dal fatto, indubitabile, che ogni idea *deriva* da una impressione, egli trae la conclusione che la differenza fra impressione, ossia percezione sensibile, e idea è solo differenza di *grado*, che le idee non sono altro che immagini illanguidite delle impressioni.[9] Ora, si è osservato più volte, qual è l'impressione corrispondente all'idea di linea retta, di poligono di cento lati, o al numero 3247? Io ho queste idee, perchè so cosa vuol dire poligono di cento lati, so cosa vuol dire 3247, so benissimo, per es., che 3247 sono più di 3245, ma non posso rappresentarmi sensibilmente nè un poligono di cento lati, nè 3247 oggetti, nè mai ho visto uno spigolo che sia davvero una linea retta, che abbia le proprietà della retta geometrica.[10]

Gli empiristi ribattono: ma quando pensiamo a una retta, a un poligono di cento lati, al numero 3247, abbiamo sempre presente una immagine, sia pure sommaria; ad esempio non potremo rappresentarci sensibilmente 3247 oggetti, però quando pensiamo quel numero abbiamo l'immagine o delle cifre che lo indicano o di una vaga massa di oggetti. E noi concediamo tutto ciò, ma osserviamo che le immagini presenti nella nostra fantasia sono ben diverse dai concetti. Ad esempio l'immagine delle cifre che costituiscono il numero 3247 può essere grande o piccola, può rappresentare segni

(9) *Trattato su l'intelligenza umana*, trad. Carlini, pagg. 15-20.

(10) Sull'impossibilità di ridurre i concetti matematici ad immagini sensibili si veda anche E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*², Berlin 1923, pag. 38 ss.

fatti col gesso su una lavagna o con l'inchiostro sulla carta, eppure il mio concetto di 3247 resta identico, il che vuol dire che il concetto non è l'immagine sensibile. E se, mentre penso 3247, mi rappresento una vaga massa di cose, posso osservare che, mentre l'immagine è vaga e può fluttuare, il concetto di 3247 è invece ben determinato e preciso.

2. La mancanza del concetto di ente ideale. Errore comune anche al realismo esagerato

Gli enti reali sono tutti individui, non esistono universali; dunque, concludono gli empiristi, non potranno neppure esser rappresentati in un concetto. Ora nella premessa siamo d'accordo coi nominalisti: nel respingere cioè il realismo esagerato. È inconcepibile un ente reale che non sia individuo, che non sia *questo*. Le stesse idee platoniche, se esistono separatamente, debbono essere individue. Ma l'universale come universale non è un ente reale, è un ente ideale, ossia ha la sua realtà di universale solo nell'intelletto che lo concepisce. Ed è degno di nota il fatto che il medesimo errore, cioè l'incapacità di concepire un ente ideale, stia alla radice sia del nominalismo come del realismo esagerato.

Quanto al realismo esagerato osserva S. Tommaso: « In questo Platone si allontanò dalla verità: perchè, stimando che ogni conoscenza sia al modo di una certa somiglianza, *credette che la forma del conosciuto necessariamente sia nel conoscente nello stesso modo in cui è nel conosciuto.* Ora osservò che la forma dell'oggetto inteso è nell'intelletto universalmente, immaterialmente ed immutabilmente... e quindi pensò che gli oggetti intesi dovessero sussistere in se stessi in questo modo, e cioè immaterialmente ed immutabilmente. *Ma ciò non è necessario* ».[11] « Perchè — aggiunge nel *Commento alla Metafisica di Aristotele* — sebbene sia necessario che vi sia nella realtà ciò che l'intelletto intende, tuttavia non è necessario che vi sia nel

---

(11) « Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate: quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter ... et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est ». *Summa theol.*, I, q. 84, art. 1.

medesimo modo ».[12] Platone [13] non ammette dunque che l'oggetto conosciuto abbia un modo di essere nell'intelletto diverso dal suo modo di essere nella realtà, il che è quanto dire: non ammette un modo di essere ideale. E siccome per lui il modo di essere vero è quello che le cose hanno nell'intelletto, così ipostatizza questo modo di essere, ossia dice che il modo di essere nell'intelletto è anche il modo di essere reale.

La reazione alla metafisica — comune al nominalismo medioevale e all'empirismo moderno — porta a combattere la soluzione platonica, ma non ad eliminare il presupposto errato da cui quella partiva. Si tien fermo il presupposto, e cioè che *forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito*, ma si aggiunge: il modo di essere vero è quello che le cose hanno nella realtà. Così si conclude al nominalismo.

2. Valore oggettivo dei concetti universali

Esistono concetti universali con valore oggettivo

Resta ora da escludere il *concettualismo*, ossia da dimostrare che le nozioni universali hanno un valore oggettivo, hanno un corrispondente nella realtà. Compito della logica non può essere quello di dimostrare che *tutte* le nozioni universali hanno un corrispondente nella realtà (il che è falso, perchè ci sono anche nozioni create dallo spirito umano come quella di chimera o di flogisto), nè che le tali e tal'altre nozioni hanno un valore oggettivo, poichè questo, come vedemmo, è il compito delle scienze reali. Compito della logica è

(12) « Nam intellectus etsi intelligat res per hoc quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus existendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo ». *In Metaph.*, l. 1, lectio 10, n. 158.

(13) Il Platone che serve come esempio di realismo esagerato e che non so se corrisponda al Platone storico.

invece quello di mostrare *come* le nozioni universali hanno valore oggettivo, in che cosa consiste tale valore oggettivo.

Tuttavia, per non dare l'impressione al lettore di camminare sulle nuvole, accenneremo ad alcune nozioni universali il cui valore oggettivo è subito evidente senza bisogno di lunghe considerazioni: per es. quelle di "ente", di "piacere", di "dolore". Infatti questo mio attuale piacere o dolore, p. es., è una realtà indubitabile, ed è una realtà che riempie di significato le mie nozioni universali di "ente" di "piacere" e di "dolore". Questo mio attuale piacere o dolore è infatti qualche cosa, è un ente, ed è un piacere o un dolore. Con ciò è escluso subito il concettualismo, perchè si vede che almeno alcune nozioni universali hanno un valore oggettivo e — siccome *ab esse ad posse datur illatio* —, è dunque possibile che un concetto universale abbia un valore oggettivo, benchè tutti gli enti reali siano individui.

Universale diretto e riflesso

Ora vediamo come ciò sia possibile.

In ogni concetto universale distinguiamo *ciò che* è concepito (la natura o essenza) e il carattere di universalità, il carattere per cui l'essenza o natura è predicabile di più individui. L'essenza o natura per sè [14] è indifferente alla singolarità o alla molteplicità: quando dico che all'essenza o natura dell'uomo per sè considerata compete la razionalità, non dico nulla che riguardi la singolarità o l'universalità della natura umana, sono al di qua, prescindo dalla considerazione della singolarità o universalità. E perciò quello che dico di una essenza per sè considerata vale *e* della essenza così come si attua nei singoli individui *e* della essenza così come è presente nel mio spirito, come universale. La razionalità compete a Pietro e compete a quell'ente ideale che è presente nel mio spirito quando dico "l'umanità". La natura o essenza per sè considerata si chiama anche *universale diretto* o *metafisico*, o anche *intentio prima*.

Evidentemente questo prescindere dall'essere, dal modo di attuarsi, è un prescindere che faccio io, con la mia mente: non ci sono in realtà essenze assolute che non si attuino o in un individuo esi-

(14) È il *neutrales Sosein* di cui parla N. Hartmann in *Zur Grundlegung der Ontologie*, pagg. 119 ss.

stente o in un intelletto pensante. Nel mio concetto però questa distinzione fra la natura assoluta e il suo modo di attuarsi c'è.

L'essenza considerata così come si attua nel mio intelletto, cioè come un significato universale, predicabile di più individui, è detta anche *universale riflesso*, o *intentio secunda*.

L'universale diretto si forma nella nostra mente per un semplice prescindere dalle note individuanti, dal modo di essere singolare dell'essenza da noi considerata, e questo prescindere è l'astrazione universalizzatrice; l'universale riflesso si forma per una riflessione sull'universale diretto, riflessione in cui paragoniamo l'universale diretto ai singolari e lo vediamo predicabile di più singolari. L'universalità consiste dunque in una *relazione* fra l'essenza astratta e gli individui dai quali è astratta. L'universale riflesso è un ente ideale, poichè quel modo di essere universale è un modo di essere che l'essenza ha solo nella mia mente, perchè solo nella mia mente l'essenza è astratta dall'essere individuale e solo nella mia mente essa assume quella relazione di predicabilità ai diversi individui nella quale consiste appunto l'universalità. Ma, d'altra parte, tutta l'idealità dell'universale sta nel modo di essere, nell'universalità, e non tocca il contenuto, il *ciò che* è rappresentato.

Esposizione di questa dottrina nel "De ente et essentia"

Riportiamo qui un passo del *De ente et essentia* di S. Tommaso. «La natura o essenza può esser considerata in due modi: o secondo la sua propria natura e il suo proprio significato, e questa è l'assoluta considerazione dell'essenza. E se la si considera in questo modo non è vero predicare di essa se non ciò che le conviene in quanto tale, sicchè, se le si attribuisce qualche altro carattere, l'attribuzione è falsa. Per esempio, all'uomo in quanto uomo conviene l'esser razionale e animale e gli altri caratteri che rientrano nella sua definizione; ma l'esser bianco o nero, o qualsiasi altra cosa che non costituisce il significato di "uomo", non conviene all'uomo in quanto tale. E perciò ove si domandi se questa natura possa dirsi una o più, non si può concedere nè l'una cosa nè l'altra, perchè e l'unità e la pluralità non sono comprese nel significato di "uomo", e l'una e l'altra possono di fatto competere a tale essenza. Se infatti la pluralità fosse compresa nel significato di "uomo", la natura umana

non potrebbe mai esser una, mentre di fatto è una in quanto è in Socrate. E similmente se l'unità fosse compresa nel significato di "uomo", allora dovrebbe essere una ed identica la natura di Socrate e di Platone, e la natura umana non potrebbe moltiplicarsi in più individui.

«Nell'altro modo l'essenza si considera in quanto ha l'essere in questo o in quello, e così si attribuiscono ad essa certi predicati di fatto, ossia per ragion del soggetto in cui si attua, come si dice che l'uomo è bianco, perchè è bianco Socrate, benchè l'essere bianco non competa all'uomo in quanto uomo. E la natura così considerata può realizzarsi in due modi: o nelle cose singolari, o nello spirito che le pensa, e, secondo l'uno e l'altro modo, certi caratteri seguono di fatto tale essenza, per es. il carattere di molteplicità che compete all'essenza attuata nei singoli secondo la diversità dei singoli».[15]

L'ASTRAZIONE

Occorre ora che precisiamo un po' la natura di quell'astrazione che ci porta all'universale diretto. Astrarre in genere significa separare, ma si può separare solo col pensiero e separare realmente. L'astrazione che ci porta all'universale non è un'astrazione reale, è un'astrazione logica.

---

(15) « Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum naturam et rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius, et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi, secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio: verbi gratia, homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quae in eius diffinitione cadunt; album vero vel nigrum vel quodcumque huiusmodi quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo si quaeratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum quod habet esse in hoc vel in illo, et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Sortes est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Haec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam, et sic in singularibus habet duplex esse secundum diversitatem singularium ». *De ente et essentia*, cap. IV. Per un ampio commento si veda CAIETANUS, *In De ente et ess. commentaria*, ediz. Laurent, Torino 1934, pagg. 83 ss. e JOH. a SANCTO THOMA, *Logica*, pars II, qq. III-V.

L'astrazione va poi distinta dalla negazione, che è pure una separazione fatta col pensiero, ma diversa dall'astrazione, perchè implica un giudizio, mentre l'astrazione è al di qua del giudizio, è un puro prescindere, un non considerare certi aspetti della realtà.[16]

L'astrazione che è un puro prescindere può poi restare nel campo dell'individuale e distinguere semplicemente un aspetto individuale da un altro aspetto individuale, per es. il colore di questa mela dal suo sapore, e questa è l'astrazione che gli scolastici chiamano talora astrazione *impropria* o *distinguente*. Gli empiristi non conoscono se non questo tipo di astrazione, ma vedemmo già che essa non riesce a spiegare il sorgere di nozioni universali. Bisogna ammettere dunque un diverso tipo di astrazione, un'astrazione che non si limita a distinguere i diversi aspetti di un individuo, ma prescinde dalla singolarità, dal modo di essere delle cose reali.

ASTRAZIONE E A PRIORI

Occorre insistere sul carattere di *apriorità* di tale astrazione: voglio dire sul fatto che l'astrazione universalizzatrice *fa* essa l'universale, non lo trova già fatto nell'oggetto reale. « Egli è dunque un error manifesto — dice il P. Serafino Sordi — l'immaginare nell'idea particolare [17] due elementi, uno ch'è per se stesso ed intrinsecamente universale; l'altro che assolutamente ripugna all'universalità. Nell'idea particolare o concreta che si voglia chiamare, tutto è particolare e concreto: e l'astrazione non TROVA, come vorrebbe il Rosmini, l'universale, LO FA ».[18] Se non si riconosce qui, dove effettivamente si trova, l'a priori, si finisce o col negare alla scienza ogni carattere di necessità e universalità, come fa l'empirismo, o con l'introdurre molto più a priori di quel che effettivamente non vi sia, e ci si fa assertori, come il Rosmini, sulle orme di Kant, di un *apriorismo sintetico*.

---

(16) « Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicis et absolutae considerationis, sicut cum intelligimus unum nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta secundum primum modum abstrahendi non est absque falsitate, sed secundo modo abstrahere per intellectum ea quae non sunt abstracta secundum rem non habet falsitatem ». *Summa theol.*, I, q. 85, art. 1, ad 1 um.

(17) E quindi nella realtà individua che essa ci rappresenta.

(18) *Lettere intorno al Nuovo Saggio* ecc., citate da A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia*, pag. 150.

Intendiamo, seguendo il Masnovo [19], per *apriorismo sintetico*, l'affermazione che l'intelletto umano aggiunge di suo al contenuto dell'esperienza (secondo Kant le dodici categorie, secondo il Rosmini l'idea dell'essere); per *apriorismo astrattivo* invece l'affermazione che l'intelletto non aggiunge nulla al contenuto dell'esperienza, ma gli dà solo un modo di essere (il modo di essere universale) diverso da quello in cui tale contenuto si attua nelle cose reali.

Ora, un tal modo di essere universale deriva da un semplice prescindere che fa l'intelletto, non da un alterare; c'è quindi inadeguazione nella conoscenza umana rispetto all'immensa ricchezza della realtà, ma non alterazione della realtà stessa: ciò che è concepito è il reale solo secondo certi suoi aspetti, ma è il *reale*, non è un surrogato della realtà — se ci è permesso usare questo termine —, non è un fenomeno, in senso kantiano.

Spontaneità dell'astrazione universalizzatrice

Occorre anche mettere in rilievo il carattere spontaneo, non voluto, non riflesso, dell'astrazione universalizzatrice, carattere per cui a buon diritto si può chiamarla, seguendo il Garrigou-Lagrange, *intuizione astrattiva*. L'astrazione universalizzatrice non è un processo che noi compiamo quando e se vogliamo, è un processo che compiamo necessariamente; è il nostro modo di vedere intellettivo. L'astrazione universalizzatrice è quella che gli scolastici chiamano *abstractio totalis* e si contrappone all'*abstractio formalis*, che potremmo chiamare astrazione artificiosa [20] o scientifica.

L'*abstractio totalis*, dicono infatti gli scolastici, considera tutto l'oggetto, ma in modo indeterminato, prescindendo dalla singolarità, e per es. considera questo albero qui come "l'albero". L'*abstractio formalis* invece distingue nel tutto già universalizzato un aspetto, una determinazione, isolandola dalle altre, e considera per es. nell'albero l'aspetto "vita vegetativa".

L'*abstractio totalis* ci porta dal piano del sensibile al piano dell'intelligibile, dal piano della sensazione a quello del concetto, l'*abstractio formalis* ci permette di perfezionare i nostri concetti, poichè

(19) A. Masnovo, *Apriorismo e ... apriorismo*, in *Immanuel Kant*, volume commemorativo a cura di A. Gemelli, Milano, 1924, pagg. 114-115.

(20) Artificiosa non nel senso cattivo del termine, ma nel senso di "fatta ad arte" e quindi contrapposta a naturale, spontanea.

i primi concetti ai quali ci porta l'astrazione universalizzatrice sono generalissimi e rozzi, non ben determinati: occorre raffinarli, precisarli [21] ed a questo serve appunto l'*abstractio formalis*, per la quale fissiamo l'attenzione su certi aspetti delle cose, sugli aspetti più importanti, essenziali e ci formiamo dei concetti scientifici.

Si pensi, per aver l'esempio di un processo di *abstractio formalis*, al processo col quale Aristotele, nel primo capitolo del II libro *De Anima*, ci porta da un concetto volgare al concetto filosofico di anima.[22]

L'astrazione e la composizione di materia e forma

Si sente dire qualche volta: l'intelletto conosce l'universale perchè astrae la forma dalla materia, sicchè parrebbe che conoscere l'universale equivalesse a conoscere la forma. Ora noi non vogliamo affatto negare, anzi riconosciamo pienamente che il fondamento metafisico del valore della conoscenza dell'universale è la presenza di una forma nella realtà materiale sperimentata; ma ciò non significa che conoscere l'universale sia astrarre la forma dalla materia.

Innanzi tutto l'universale non rappresenta solo la forma, ma anche la materia, quando si tratta di realtà corporee.[23] In secondo

---

(21) « Oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum: actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte, sub quadam confusione ... unde Philosophus dicit in *I Physic.* quod sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis, posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa ... Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva, sed tamen ... secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis ». *Summa theol.*, I, q. 85, art. 3.

(22) Per ottenere poi dei concetti scientifici del mondo corporeo non basta una semplice analisi astrattiva, ma occorre l'esperimento e l'induzione; gli aspetti caratteristici delle realtà corporee si rivelano solo dopo un'esperienza ripetuta ed abilmente condotta. Si veda su questo punto il paragrafo sull'induzione nel capitolo IV.

(23) « Ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam (ossia delle forme di cose corporee) cognoscitur etiam ispa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam ». *De Verit.*, q. X, art. 4. « ... Dicendum est quod materia est duplex, scilicet communis et signata, vel individualis: communis quidem ut caro et os; individualis autem ut *hae* carnes et *haec* ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali,

luogo nella realtà anche la forma è individua, quindi l'astrazione si compie anche sulla forma. Citiamo a questo proposito un passo di J. De Tonquédec al quale sottoscriviamo pienamente: « Non diremo dunque con certi autori che la distinzione fra natura specifica e individualità risponde a puntino alla distinzione fra materia e forma, e che basta isolare questa da quella per ottenere un universale. Non è questo il significato di certe formule di S. Tommaso. Esse significano soltanto questo: che *da sè*, *se fosse sola*, la forma non avrebbe l'individuazione numerica e che ci vuole un principio esteriore alla forma per conferirle tale individuazione. Ma, comunque stiano le cose quanto all'origine e alla causa dell'individuazione, *attualmente* e *di fatto* la forma realizzata *ha l'individuazione;* non *da* se stessa, ma certamente *in* se stessa. La forma è individua, come tutto ciò che esiste. La sua individualità non le è accanto, ma è *in* essa. Per spogliarla dunque dall'individualità non basta considerarla senza la materia alla quale è unita ed alla quale deve la propria individuazione: *bisogna astrarla da questa stessa individuazione.* Non confondiamo il principio d'individuazione col fatto di essere individuato. Due forme della medesima specie, individuate dalla materia, ricevono nel loro essere proprio dei caratteri diversi. La forma, cioè l'anima, di Pietro non è la forma, cioè l'anima, di Paolo ... Per universalizzarle bisogna dunque lasciar da parte qualcosa di ciò che esse sono in se stesse ... insomma considerarle in modo indeterminato ... Bisogna astrarle non solo dalla materia, ma da tutto ciò che ne hanno ricevuto, dagli influssi, dall'impronta della materia ... L'ultima parola da dire per legittimare gli universali è dunque ASTRAZIONE. Tutta la tesi tomistica poggia su questo perno. Ora proprio questo non vedono certi interpreti recenti di S. Tommaso ... [i quali] nel loro zelo per difendere l'astrazione tomistica, non le lasciano più nulla di ciò che compete all'astrazione. Col pretesto di giustificarla da un punto di vista ontologico, si sforzano di mostrare che essa segue a puntino le linee di demarcazione già segnate nella realtà. La cosa sembra così nell'astrazione della natura specifica, ed essi sottolineano questo. Ma quando questa apparenza manca, come nell'astrazione del genere, essi abbandonano decisamente S. Tommaso. *Dimenticano che astrarre significa precisamente distinguere nello*

---

non autem a materia sensibili communi, sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus ... Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus ». *Summa theol.*, I, q. 85, art. 1, ad 2 um.

spirito ciò che non è distinto nella natura ... Il fondo comune di queste posizioni è una ripugnanza ad ammettere il potere astrattivo dell'intelletto e, quindi, *il valore di ogni conoscenza parziale* ... Ogni conoscenza che non afferra il reale nella sua totalità è ritenuta nulla. Si vuole ad ogni costo che il modo di operare dell'intelletto sia rigorosamente ricalcato sul modo di essere della realtà ... »,[24] e questo è un grande errore, radice di moltissimi altri, perchè è in fondo la pretesa che la conoscenza umana sia conoscenza adeguata della realtà.

Tutti i nostri concetti sono universali

Il carattere inadeguato della conoscenza umana è invece attestato dal fatto che non solo noi abbiamo concetti universali, come abbiamo detto sopra, ma che tutti i nostri concetti sono universali. Anche questa, che è ritenuta spesso una strana teoria tomistica, può essere invece non solo dimostrata deduttivamente partendo da una certa concezione metafisica dell'uomo [25], ma anche attestata dall'analisi fenomenologica della nostra conoscenza. Infatti quando esprimiamo, diciamo, *che cosa è* un individuo, esprimiamo sempre concetti universali. Diciamo p. es. che Tizio è un *uomo*, che è un *poeta*, che la sua poesia ha i *tali caratteri;* ma tutti questi sono concetti universali. Pensiamo infatti che conoscere intellettivamente significa conoscere *ciò che è* una cosa; ora se noi sapessimo che cosa è una cosa in tutta la sua determinatezza, fino all'individualità, la distingueremmo subito da tutte le altre e saremmo sicuri di non scambiarla mai con un'altra. E invece non arriviamo a conoscere così neppure le cose o le persone con le quali abbiamo più familiarità. Chi di noi si accorge se gli hanno scambiato la penna sul tavolo, se si tratta di penne simili? Chi di noi non ha qualche piacevole sorpresa o qualche delusione sulle persone che credeva di conoscere di più?

Inoltre, se conoscessimo le cose nella loro essenza individuale, le conosceremmo di colpo per quanto sono conoscibili e non avrem-

---

(24) De Tonquédec, *La critique de la connaissance*, pagg. 176-77.

(25) Come fa S. Tommaso nella *Summa theol.* I, q. 86, art. 1. « Il nostro intelletto non può conoscere direttamente ed in primo luogo il singolare nelle cose materiali. E la ragione di ciò è che il principio della singolarità nelle cose materiali è la materia individuale; ora l'intelletto nostro ... conosce astraendo la specie intelligibile da tale materia, e ciò che si astrae è universale; sì che l'intelletto nostro non conosce direttamente se non gli universali ». Noi invece cercheremo di risalire alla metafisica dell'uomo dall'analisi fenomenologica.

mo più nulla da imparare intorno ad esse; e invece la nostra conoscenza progredisce. Che cosa vuol dire *progredisce*? Vuol dire che noi conosciamo delle cose — che pure ci erano già in certo modo note — aspetti che prima non conoscevamo; vuol dire che la nostra conoscenza si determina, ossia che ad un primo aspetto della cosa conosciuta se ne aggiungono altri; e finchè è possibile aggiungere sempre nuovi aspetti, vuol dire che la cosa è conosciuta indeterminatamente, e quindi universalmente.

Riflettiamo a come si svolge la nostra conoscenza quando studiamo un personaggio storico, un poeta: impariamo sempre nuove cose di quel personaggio, ma possiamo mai dire di averlo rigorosamente individuato, ossia di avere una nozione che sia applicabile a lui solo e non ad altri (possibili) uomini, i quali potrebbero avere quei caratteri che conosciamo, ma anche altri, diversi da quelli che ebbe effettivamente quel tale?

Noi cerchiamo di accumulare tanti concetti universali, quando vogliamo conoscere p. es. Alessandro Manzoni, da ottenere che quel complesso di universali non si verifichi di nessun altro individuo a noi noto, da far sì che quella costellazione di concetti ci serva praticamente per distinguere Alessandro Manzoni da un altro poeta: ma un complesso di concetti universali, anche se di fatto si avvera in un solo individuo a noi noto, per sè è predicabile di più. Si badi: non voglio dire che possano esserci altri individui uguali al Manzoni (anzi questo è proprio quello che voglio negare): dico che *il mio concetto* del Manzoni è, per sè, predicabile di più individui. Per persuaderne il lettore farò un esempio: quando un ragazzo di scuole medie, non molto intelligente, ripete la lezione sul Manzoni e, alla domanda del professore di non limitarsi a dire solo quando e dove il Manzoni è nato e morto e quali sono i titoli delle sue opere, risponde accozzando insieme qualche vago concetto, il professore gli obietta che quei vaghi concetti potrebbero andar bene per chi sa quanti altri poeti. Il ragazzo ha espresso sul Manzoni un concetto applicabile a più, universale. Ora si rifletta: il concetto del professore è proprio *specificamente* diverso da quello del ragazzo, o è solo più approssimato, ma sempre solo approssimato a quella realtà individua che è il poeta Alessandro Manzoni? E il concetto che un critico illustre ha del Manzoni è proprio specificamente diverso da quello del professore o solo più approssimato? Ricordo quale impressione mi fece il trovare, in quel capolavoro che è la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis, definiti

in fondo col medesimo aggettivo, "idillico", il Poliziano e Leon Battista Alberti. Quando il De Sanctis vuole sintetizzare tutto quello che ha detto sul Quattrocento in un concetto, deve adoperare un concetto molto indeterminato. Certo quel concetto si presenta lì a riassumere tanti altri concetti, che il De Sanctis esprime, ma che son tutti concetti universali.

Se vogliamo ottenere una nozione di un poeta che sia, non solo praticamente, ma teoricamente individuale, dobbiamo riferire quei nostri concetti a qualche dato sensibile, ossia logicamente ineffabile. Il ragazzo di scuole medie si limiterà p. es. ad assegnare il luogo e il tempo in cui nacque il Manzoni; il *dove* e il *quando* che in sè sono solo sperimentabili e non definibili (se provo a definire il 1785 lo definisco solo attraverso concetti universali); il lettore un po' più penetrante riferirà i concetti che ha sul Manzoni alle intuizioni estetiche che ha quando legge la sua poesia, le quali sono sempre legate ad un elemento fantastico, sensibile, concettualmente ineffabile. Il grande critico ci darà una maggior comprensione del Manzoni perchè, col richiamare la nostra attenzione su certi versi, su certe espressioni, su certe frasi, renderà più ricche le nostre intuizioni estetiche. Il capitolo del De Sanctis intitolato "Le Stanze" contiene ben più dell'aggettivo "idillico", non solo perchè specifica quel concetto in tanti altri (che sono però tutti concetti universali), ma anche per ciò che essi sanno suggerire di extra-concettuale. E l'aggettivo "idillico" è forse così ben scelto perchè ha un alone di irrazionale che evoca ciò che non può essere espresso da un concetto.

La conoscenza del singolare

Noi conosciamo infatti il singolare, ma sempre riferendo i nostri concetti ad una esperienza e, quando si tratta di enti corporei [26], questa esperienza è per noi solo sensibile. E qui riconosciamo la verità di un'altra tesi tomistica: l'intelletto conosce il singolare corporeo in-

(26) Se ci è data una esperienza, una intuizione nel senso forte, del non corporeo, come può avvenire nella autocoscienza, non è impossibile una conoscenza intellettiva del singolare. Alla obiezione che « Il nostro intelletto conosce se stesso, eppure è singolare », S. Tommaso risponde: « Al singolare non ripugna esser conosciuto intellettualmente in quanto è singolare, ma in quanto è materiale; e perciò se qualche cosa è singolare e immateriale, come l'intelletto, non è impossibile che sia conosciuto intellettualmente » (*Summa theol.*, I, q. 86, art. 1, ad 3.um). Si noti: *non è impossibile*. Della autocoscienza parleremo più avanti.

direttamente, *convertendo se ad phantasmata*. « ... La mente si mescola indirettamente (*per accidens*) ai singolari, in quanto è unita con le potenze sensitive le quali son fatte per i particolari. E questa unione è duplice: primo in quanto il moto della parte sensitiva termina alla mente, come avviene nel moto che va dalle cose all'anima; e così la mente conosce il singolare per una certa riflessione, ossia in quanto la mente, conoscendo il suo oggetto, che è una natura universale, ritorna alla conoscenza del suo atto, e poi della specie che è principio del suo atto, e quindi del fantasma dal quale è astratta la specie; e così acquista una certa conoscenza del singolare ».[27] Si dirà: ma che processo complicato! Eppure è proprio così: per dire "questo libro", "quest'uomo" debbo aver coscienza che quel *quid* che io penso come "uomo", è quello stesso quid che intuisco sensibilmente, qui, ora. Ora per saper questo debbo aver coscienza che il mio concetto di uomo deriva da "questo qui". Naturalmente questo processo è lungo a descriversi e rapido a compiersi: per questo ci sembra che la descrizione non corrisponda alla realtà.

Ma così è di tutti i processi vitali: anche il movimento di un braccio è lungo a descriversi in un trattato di fisiologia, ma rapido a compiersi.

Certo è che quest'uomo non potrebbe essere conosciuto come "uomo" se non mediante un concetto universale, e non potrebbe essere intuito come "questo" se non con una intuizione sensibile: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*.

Miseria e grandezza dell'intelletto

Così potremo risolvere una obiezione che si presenta facilmente: ma se ai nostri concetti universali sfugge il concreto, ossia sfugge la realtà, poichè tutto ciò che è reale è concreto, la nostra conoscenza intellettiva è inferiore a quella sensitiva. Che farcene di concetti astratti, di queste maglie troppo larghe della nostra rete, attraverso le quali sfugge sempre la concretezza del reale? La facoltà più alta dell'uomo non dovrebbe esser posta, non già nell'intelletto astratto, ma nell'intuizione, nell'*Erlebnis* del concreto?

È una tentazione che prende spesso i filosofi — proprio perchè i filosofi autentici non sono giocatori a scacchi con le idee, ma amatori

(27) *Qq. dd. De Veritate*, X, art. 5.

della sapienza — quella di disprezzare l'intelletto astratto e di cercare in qualcos'altro il segno distintivo dell'umanità. Alcuni si illudono — sia detto con tutto il rispetto per la loro grandezza — che l'uomo abbia una facoltà sopra-intellettiva, capace di cogliere la realtà nella sua concretezza. Basta pensare all'intuizione delle cose in Dio di Malebranche, alla conoscenza di terzo genere di Spinoza, alla "ragione" hegeliana, capace di concetti concreti, all'universale concreto del Croce, all'intuizione di Bergson. Ma in realtà questi filosofi non ci hanno mai dato un esempio di conoscenza sopra-intellettiva, di universale concreto. Le loro opere sono fatte di concetti astratti.

Altri, per rimediare alle insufficienze dell'intelletto astratto, erigono la vita, l'impulso, la conoscenza sensitiva al di sopra della ragione, ma il loro superuomo risulta meno che uomo e lupo agli altri uomini.

L'intelletto astratto, o meglio astraente, è l'unica via che l'uomo ha per elevarsi dal significato che le cose hanno *per lui*, polarizzato intorno all'utile-nocivo, al significato che le cose hanno *in sè*; è l'unico modo che l'uomo ha per dire a se stesso e agli altri *che cosa è* questo o quest'altro, per costruire un sapere universalmente valido. Vero è che il senso ci mette a contatto col singolo nella sua concretezza, ma cosa sarebbe una conoscenza in cui noi, pur avvertendo degli stimoli, non li potessimo definire, non potessimo dire *che cosa sono?* Noi non possiamo neppure figurarci una tale conoscenza, poichè in noi la conoscenza sensitiva è sempre penetrata di concetti, poichè, come abbiamo detto, il prius nella conoscenza è la percezione, ossia l'apprensione di un *questo* che noi definiamo però come *qualche cosa*. Il concetto è quindi quello che illumina la conoscenza sensitiva, che ci offre la base per affermare e dimostrare. Ma è un fatto che i nostri concetti sono astratti e non esauriscono la realtà, ed è perfettamente inutile, anzi dannoso sognare di avere concetti concreti. Dannoso, perchè così non traiamo partito neppure da quello che effettivamente abbiamo, come uno che sognando di avere palazzi e ricchezze immense non si curasse di coltivare il campicello che effettivamente possiede.

D'altra parte è necessario aver chiara conoscenza della inadeguatezza della nostra conoscenza intellettiva per non sopravvalutarla e per lasciare il posto dovuto agli aspetti extrateoretici della vita umana.

Il mondo dell'arte, il mondo degli affetti non si possono certo ridurre alla vita intellettiva: essi sono tipiche espressioni della natura sensitivo-intellettiva dell'uomo e danno all'uomo una comprensione extra-teoretica di certi aspetti del reale ai quali non si arriverebbe

mai con l'intelletto astratto. L'errore dell'irrazionalismo non è già quello di richiamare la nostra attenzione su questi aspetti extra-teoretici della vita umana e sull'arricchimento che essi portano alla pura conoscenza concettuale, ma è quello di mettere questi aspetti al disopra dell'intelletto, mentre è l'intelletto che li deve "giudicare". E quando dico giudicare non intendo p. es. che l'intelletto debba dimostrare la bellezza di un'opera d'arte, ma prendo il termine "giudicare" nel senso che ha in S. Agostino quando dice che il senso interiore giudica il senso esterno e la ragione giudica il senso interiore. Il che non vuol dire che la ragione o il senso interiore possano sostituirsi, poniamo, all'occhio e farmi vedere un colore, ma vuol dire che debbono criticare il dato del senso esteriore, ossia misurarlo ad una superiore verità. Così l'intelletto non può sostituirsi all'intuizione estetica o alle emozioni della vita affettiva, ma può indagare sulle ragioni della bellezza e deve giudicare, al lume dei concetti, se un tal valore estetico o affettivo possa e debba rientrare nel piano di una vita umana, quali altri valori gli possano essere sacrificati e quali no.

Ci sembra che l'atteggiamento tomistico, tipicamente espresso dalle tesi che abbiamo sopra affermate sulla conoscenza umana del singolare, sia profondamente umano e ci assicuri dai pericoli sia del filisteismo beatamente soddisfatto del sapere che possediamo, sia della *Schwärmerei*, dell'andar fantasticando su pretese nostre intuizioni del divino. Nessuna meraviglia quindi che S. Tommaso appaia un filisteo a quelli che credono l'uomo dotato di singolari intuizioni della più profonda realtà delle cose e un sognatore a quelli che ritengono la conoscenza umana limitata a una passiva registrazione di dati sensibili.

Vorrei osservare anche che l'umanesimo tomistico è garantito nel suo equilibrio dalla fede nel soprannaturale, poichè si ha più facilmente il coraggio di essere soltanto uomini, che è una cosa un po' grigia, faticosa e monotona, e di contentarsi dei nostri concetti astratti e inadeguati, senza sognare di essere superuomini, quando si è convinti che il nostro operare da uomini può essere affidato nelle mani del Padre che è nei cieli.

Dal più universale al meno universale

L'intelletto conosce prima il più universale e poi il meno universale. Il più universale infatti è il più indeterminato, e noi cominciamo dai concetti più indeterminati. Osserva S. Tommaso che se conside-

riamo la conoscenza intellettiva in rapporto con quella sensitiva, dobbiamo dire che prima viene la conoscenza sensitiva, e siccome questa è del particolare, prima viene il particolare e poi l'universale nella nostra conoscenza. Ma se consideriamo il processo che si svolge *dentro* la conoscenza intellettiva, vedremo che prima viene il più universale e poi il meno universale, e ciò perchè ogni processo conoscitivo è un passaggio dalla potenza all'atto, e prima si perviene all'atto imperfetto che al perfetto. Ora l'universale è un tutto che contiene una pluralità: conoscerlo imperfettamente vuol dire conoscerlo *sub quadam confusione*, senza distinguere i *plures* ai quali è applicabile, cioè indeterminatamente, genericamente; conoscerlo perfettamente vuol dire conoscerlo distinguendo la pluralità che contiene, ossia specificandolo e determinandolo. Nel processo della conoscenza intellettiva si va dunque dall'indeterminato al determinato, dal generico allo specifico. E qualche cosa di analogo avviene nel processo della conoscenza sensitiva: non che la conoscenza sensitiva sia dell'universale, ma nel senso che prima ci sono noti, anche sensitivamente, gli aspetti più comuni delle cose.[28]

Dove l'intelletto scopre l'essere

Dunque il primo concetto dell'intelletto nostro è il concetto più universale: quello di essere. *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum ... est ens.* Come vedremo parlando ex professo dell'essere in ontologia, c'è modo e modo di conoscere l'essere: lo si può conoscere confusamente, come ciò che è comune a tutte le cose (e così è il primo nostro concetto), e si può riflettere a ciò che vuol dire propriamente *essere*, prescindendo (imperfettamente) da tutto il resto (e così l'essere è l'oggetto dell'ontologia). L'essere, conosciuto nel primo dei modi anzidetti, è l'oggetto comune e adeguato del nostro intelletto (oggetto formale, ossia aspetto sotto cui son considerate tutte le cose che l'intelletto conosce). Mentre l'oggetto proprio dell'intelletto umano nella vita presente è la *quidditas rei materialis*.[29]

Non c'è contraddizione fra queste due tesi, poichè la prima afferma che l'intelletto umano si estende di diritto a tutto l'essere; e la seconda afferma che l'intelletto umano coglie la prima volta l'essere nelle cose materiali, che le cose materiali sono ciò che prima di tutto

(28) *Summa theol.*, I, q. 85, art. 3.
(29) *Summa theol.*, I, q. 84, art. 7; q. 88, art. 3.

l'intelletto umano conosce come ente, sono i primi enti che l'intelletto umano conosce. E ciò perchè l'intelletto umano non conosce se non astraendo dalle immagini sensibili, perchè il contenuto delle sue nozioni l'intelletto lo trae dalle immagini sensibili. Delle cose sensibili, prima di tutto, l'uomo si domanda *che cosa sono;* di queste, prima di tutto, coglie la *quidditas* o essenza, e la prima nozione con la quale esprime tale *quidditas* è la nozione di ente. Potremmo dunque dire che *l'oggetto primo dell'intelletto umano in questa vita è la quiddità delle cose materiali concepita come ente.* Si badi: dire che l'uomo si forma il concetto di ente prima di tutto in base all'esperienza delle cose materiali non significa dire che il concetto di ente sia prima di tutto concetto di ente materiale, come ci rimproverano gli idealisti.[30] Il concetto di ente, sebbene sia ricavato prima di tutto dalle cose materiali, non è affatto il concetto di ente materiale: è un concetto del quale, da principio, si conoscono attuazioni materiali, ma che prescinde dalla materia e che si riconosce poi applicabile anche a realtà spirituali, quando si sia dimostrata l'esistenza di tali realtà.

Riferibilità del concetto all'immagine

Così comprendiamo meglio perchè S. Tommaso dica che l'intelletto umano non può pensare attualmente nessun oggetto, anche quando ne abbia già acquistata conoscenza, senza rivolgersi all'immagine.[31] Infatti l'oggetto proprio del nostro intelletto è la *quidditas rei materialis*, e tale *quidditas* non si realizza se non in individui corporei che possono esser rappresentati solo nell'immagine sensibile; dunque pensare ad una tale *quidditas* vuol dir pensare all'essenza di questo o quest'altro individuo corporeo in cui essa può realizzarsi. La *ragione* — dice S. Tommaso — per cui è necessaria la *conversio ad phantasma* è che l'oggetto proprio dell'intelletto umano « è la quiddità o natura esistente nelle cose materiali; e attraverso tali nature delle cose visibili l'intelletto ascende ad una certa conoscenza anche delle cose invisibili. Ora è proprio di tale natura l'esistere solo individualmente;[32]

(30) Si veda su questo punto l'interessante discussione tra F. Olgiati e Armando Carlini sulla "Rivista di filosofia neoscolastica", 1932 e 1933, ripubblicata poi nel volumetto F. Olgiati - A. Carlini, *Spiritualismo e idealismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1933.

(31) « Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum ... aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata » *Summa theol.*, I, q. 84, art. 7.

(32) Non che l'esistere individualmente sia proprio *solo* della natura corporea:

il che non si avvera senza che vi sia la materia. Perciò la natura della pietra, o di qualsiasi cosa materiale, non si può conoscere completamente e veramente, se non si conosce così come esiste nel particolare: e il particolare si apprende col senso e l'immaginazione ».[33]

Dunque sembra che l'essenziale sia questo: i nostri concetti debbono sempre mantenere una certa riferibilità all'immagine. Generalmente si interpreta questa dottrina di S. Tommaso come una affermazione che non c'è pensiero senza che sia presente una immagine corrispondente, e gli psicologi moderni che affermano la esistenza di pensieri senza immagini son ritenuti in opposizione con S. Tommaso. Forse è possibile prescindere dalla questione dell'esistenza di pensieri senza immagini, e interpretare la dottrina tomistica come affermazione della necessaria riferibilità di ogni pensiero — anche il più astratto — ad una immagine. È vero infatti che S. Tommaso adduce come argomento in favore della sua tesi anche il fatto che quando pensiamo ad una cosa adoperiamo degli esempi, ossia delle immagini sensibili, ma questo è per lui solo un *indicium* della verità della dottrina; la *ratio* dimostrativa è quella che abbiamo citata sopra.

---

anche l'ente spirituale, come ogni ente, non può essere che individuo. Ma nel mondo corporeo possono esserci più individui di una medesima specie, e l'individuazione nell'ambito di una specie è dovuta alla materia *signata quantitate*, come vedremo in Filosofia della natura. Anche i puri spiriti sono individui, ma ognuno di essi fa specie a sè, secondo la dottrina tomistica.

(33) *Summa theol.*, I, q. 84, art. 7.

Capitolo Quinto

LE VERITA' IMMEDIATAMENTE EVIDENTI

1. La verità

Come il problema degli universali riguarda i concetti, così il problema della verità riguarda le proposizioni. Finchè si resta nel mondo dei concetti si è al di qua del vero e del falso, perchè non si afferma ancora nulla, si hanno solo presenti allo spirito dei significati, si intuisce astraendo, e ***abstrahentium non est mendacium:*** chi si limita ad astrarre (e a contemplare le nozioni astratte nel proprio spirito) non può mentire. Ma quando si afferma o si nega, quando si dice: 'le cose stanno così e così', allora sorge il problema della verità.

Conosciamo delle verità

Prima però di rispondere alla domanda: "che cosa è la verità?" vediamo se conosciamo delle verità e di quali tipi siano le verità da noi conosciute. Ripetiamo anche qui che non si tratta di assicurarci delle tali o tal'altre verità — compito questo che esorbita dalla logica — ma di constatare che, di fatto, conosciamo qualche verità, tanto perchè il nostro discorso sulle verità non sembri campato in aria e perchè la nostra analisi della conoscenza della verità si manifesti subito come l'analisi di un fatto reale e non di qualcosa di ipotetico.

Ora, come si è già osservato parlando della conoscenza in generale, porsi un problema significa già possedere delle verità ed esser sicuri di possederle. P. es. la proposizione "esiste una superficie bianca

e liscia dinanzi a me" (qualunque sia la natura e l'origine di essa) è una verità.

Verità di fatto e verità necessarie

Dobbiamo distinguere due tipi di verità: verità di fatto, e verità necessarie, *vérités de fait* e *vérités de raison*, come le chiama Leibniz, *matters of fact* e *relations of ideas*, come le chiama Hume. Le prime sono quelle che affermano l'esistenza di qualche cosa, p. es. "io esisto", "esiste un albero", o determinano la natura di una cosa esistente di fatto, come la proposizione "quest'albero è verde"; le seconde sono quelle che affermano un rapporto fra concetti, fra essenze, senza dire se questo rapporto sia poi attuato in realtà o no, ad es. "il triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti", "l'uomo è animale ragionevole" ecc. Infatti che il triangolo abbia gli angoli interni uguali a due retti è vero anche se attualmente non esistono triangoli, che l'uomo sia animale ragionevole è vero anche se attualmente non esistono uomini, e ciò che si intende affermare quando si pronunciano quelle proposizioni è solo che, dato un triangolo è data anche la proprietà di avere gli angoli interni uguali a due retti e che, se c'è un uomo, esso dev'esserci coi caratteri di animalità e di ragionevolezza, altrimenti non è un uomo.

Ora, come ci sono verità di fatto immediatamente evidenti, ad esempio l'affermazione che esiste questo mio atto di volontà, così ci sono verità necessarie immediatamente evidenti, ad esempio il principio di identità "ogni cosa è se stessa" e il principio di non contraddizione: *idem non potest simul esse et non esse.*[1] Tale principio infatti non afferma l'esistenza di nulla, ma dice che, dato qualche cosa, questo qualche cosa deve essere se stesso, cioè determinato, e incontraddittorio.

Che cosa è la verità

Ora riflettiamo un momento su queste verità, sia di fatto come necessarie. Cosa vuol dire: queste proposizioni sono vere? Vuol dire: *le cose stanno così* come io dico, o *io esprimo come stanno le cose.*

---

(1) La discussione sulla portata e il significato di tale principio sarà fatta a suo luogo, cioè in ontologia, ma la verità di esso non può esser messa in dubbio da chi voglia fare una qualsiasi affermazione.

La verità [2] è dunque l'adeguazione della conoscenza alla realtà, *adaequatio intellectus ad rem.*

E perchè diciamo: *le cose stanno così?* perchè siamo sicuri che le cose stanno così?

La risposta non può essere che una: perchè *vediamo* che stanno così. Questo carattere per cui la cosa si manifesta è l'*evidenza* intrinseca. Abbiamo già detto parlando della conoscenza in generale che non ci può essere altro criterio primo e fondamentale di verità e che sull'evidenza deve fondarsi chiunque pretenda di esprimere una affermazione che abbia valore, anche se questa affermazione fosse una critica dei concetti tradizionali di verità e di evidenza, perchè, l'autore di questa critica non potrebbe esigere di esser preso sul serio se non dicesse di *vedere* e non cercasse di *far vedere* che la verità e l'evidenza sono *altra cosa* da quella che io dico, che *le cose stanno* in un modo diverso da quel che io dico.

La verità e l'evidenza sono dunque realtà che non si possono negare senza con ciò stesso presupporle e affermarle.

Naturalmente, quando diciamo che la verità è un adeguarsi alle *cose*, quel "cose" va inteso in un senso molto ampio: la cosa a cui mi adeguo può essere anche un ente ideale: è però sempre un dato alla conoscenza con la quale lo riconosco, adeguandomi ad esso. [3]

Verità logica e verità ontologica

Approfondiamo ora la nozione di verità. Noi studiamo qui la *verità logica* o verità della conoscenza. Si parla anche di una *verità ontologica* o verità delle cose. Il carattere comune all'una ed all'altra verità è di essere un rapporto fra l'intelletto e la realtà: nella verità logica l'intelletto è, per così dire, misurato dalle cose, nella verità ontologica la cosa è misurata dall'intelletto. O, in altre parole, la verità logica è il rapporto fra un intelletto e una cosa che l'intelletto *trova, scopre;* la verità ontologica è il rapporto fra una cosa e l'intelletto che presiede alla *creazione* della cosa stessa (rapporto che c'è, per es., fra un'opera d'arte e l'intelletto dell'artista) [4]. La ve-

---

(2) Parliamo ora della verità logica, o verità della conoscenza, non della verità ontologica.

(3) Su questo punto si vedano le fini analisi di M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris, 1932. Cfr. specialmente pagg. 41-67.

(4) Cfr. *Summa theol.*, I, q. 16, art. 1.

rità, dunque, sia ontologica sia logica, dice sempre rapporto ad una conoscenza, ma la verità logica è verità *della* conoscenza, inerisce alla conoscenza.

La verità logica è espressa solo dall'enunciazione

A qualunque conoscenza?

In un certo senso sì, poichè ogni conoscere è un apprendere, uno scoprire, un manifestare la realtà, quindi un adeguarsi alla realtà; ma non sempre chi conosce *sa* di adeguarsi alla realtà, non sempre *esprime* con la conoscenza questo suo adeguarsi. Quando si apprende semplicemente un oggetto sensibile o intelligibile, questo bianco, il cielo stellato, la virtù, senza enunciare nulla intorno ad essi, si apprende sì una realtà, ci si adegua ad essa, si *è* nella verità, ma non si *conosce* ancora la verità, ossia non si esprime ancora con la conoscenza questo rapporto di adeguazione. Solo quando si afferma (o si nega) si dice: "la cosa sta così come dico io", si esprime il rapporto di adeguazione; quindi solo nell'enunciazione può trovarsi propriamente la verità come conosciuta.[5]

La conoscenza della verità si ha solo nella riflessione?

Qui si può presentare una difficoltà. Per conoscere la verità bisogna conoscere la conformità tra l'intelligenza e il reale; ma allora per vedere la verità di una enunciazione bisognerà prima riflettere sull'atto conoscitivo per sapere se esso è o no conforme alla realtà. Si tornereb-

---

(5) « Sed quando (intellectus) iudicat *rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit*, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo ... Et ideo bene invenitur quod sensus *est* verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed *non quod cognoscat* aut dicat verum ». *Summa theol.*, I, q. 16, art. 2.

Anche se le analisi di Heidegger, in *Vom Wesen des Grundes* (1929) e *Vom Wesen der Wahrheit*, hanno il merito di aver sottolineato con geniale efficacia che ogni verità dell'affermazione, della proposizione, suppone la manifestazione, la scoperta, di ciò di cui si afferma o si predica qualche cosa, non ci sembra che esse instaurino una nuova concezione della verità, rispetto a quella scolastica. Con questo non intendiamo togliere nulla al merito di Heidegger, il quale del resto ha scritto giustamente: nel *Brief über den Humanismus* « Darum [ossia perchè la filosofia è sempre pensiero dell'essere] sagen die wesentlichen Denker stets das Selbe. Das heisst aber nicht: das Gleiche » *Platos Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1947, p. 118.

be dunque, dopo aver tanto cercato di evitarlo, al così detto realismo mediato, alla teoria che pone l'autocoscienza a fondamento di ogni conoscenza.

C'è anche un passo famoso di S. Tommaso che è o sembra favorevole a questa soluzione. Dice infatti S. Tommaso nell'art. 9 della q. I *De Veritate*: « (La verità) è conosciuta dall'intelletto in quanto l'intelletto riflette sul suo atto, non solo in quanto conosce il suo atto, ma in quanto conosce il rapporto fra l'atto e la cosa; rapporto che non può esser conosciuto se non sia nota la natura dell'atto, la quale a sua volta non può esser conosciuta se non si conosca la natura del principio attivo, che è l'intelletto stesso, la cui natura è fatta appunto per conformarsi alle cose. Sicchè l'intelletto conosce la verità in quanto riflette su di sè ».[6]

Prima delle preoccupazioni esegetiche mettiamo avanti quelle teoretiche. È possibile che la conoscenza della verità presupponga una riflessione sulla nostra facoltà conoscitiva?

Non ci sembra.

Infatti come si potrebbe conoscere la verità di questa proposizione: *in natura intellectus est ut rebus conformetur?* La natura dell'intelletto sta infatti, dinnanzi all'atto con cui la giudichiamo fatta per adeguarsi alle cose, come una *res* essa stessa. E allora bisognerebbe riflettere sull'atto con cui giudichiamo la capacità dell'intelletto, e poi riflettere ancora su questa riflessione e così all'infinito. Resta, insomma, contro l'interpretazione che si presenta a prima vista di questo passo tomistico, l'obiezione che abbiamo esposta nel primo capitolo contro la posizione del problema della conoscenza come problema del valore della *facoltà* conoscitiva. Non si conosce prima la capacità della nostra conoscenza di adeguarsi alle cose e poi si dice: "allora questa enunciazione è vera", ma piuttosto, conoscendo la verità di una enunciazione, si constata in atto la nostra capacità di conoscere il vero.

Se poi passiamo dalla questione teoretica a quella dell'interpre-

---

(6) « (Veritas) cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur ». *De Veritate*, q. I, art. 9.

tazione di S. Tommaso, stanno, contro il passo del *De Veritate*, che è un'opera giovanile, altri passi tomistici, e più autorevoli perchè posteriori e quindi espressione di un pensiero più maturo. Abbiamo già citato quello della *Summa theologica*, I p., q. 16; citiamo ora un passo del Commento al *Perihermeneias*, che è del 1269-71: « L'intelletto può conoscere questo rapporto di conformità al reale, e perciò solo l'intelletto (e non il senso) può conoscere la verità ... *Ma conoscere il predetto rapporto di conformità non è se non giudicare che le cose stanno o non stanno così*, ossia affermare o negare ».[7]

Ma probabilmente anche il passo del *De Veritate* non contraddice a queste più mature affermazioni di S. Tommaso, e la "riflessione" della quale si parla nell'opera giovanile non è altro che quella consapevolezza della verità che è implicita in ogni giudizio motivato. L'intelletto vede che la sua natura è fatta per conformarsi alle cose proprio mentre vede che, attualmente, vi si conforma. E vede che si conforma alle cose quando conosce una verità immediatamente evidente. Anche il Gaetano e il Ferrariensis interpretano così S. Tommaso.[8]

2. Verità di fatto

Le verità di fatto sono enunciazioni sintetiche a posteriori

Le verità di fatto suppongono l'esistenza del soggetto della proposizione, intendono riferirsi ad un soggetto dato *hic et nunc*. Quando affermo, per es., che ' questo libro è grigio ', intendo riferirmi al libro che esiste qui dinnanzi a me.

(7) « Intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem ... *Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere* ». *In Periherm.*, lib. I, lectio 3.

(8) Tomaso De Vio Card. Gaetano è autore, fra l'altro, di un celebre e acutissimo commento alla *Summa theologica* e Francesco Silvestri da Ferrara di un commento alla *Summa Contra Gentiles*. Entrambi i commenti si trovano nell'edizione leonina delle opere di S. Tommaso. Per il Gaetano si veda il commento alla I parte, q. 16, art. 2; per il Ferrariensis il commento al I lib., cap. 59. Nell'esporre la questione della verità ho seguito il corso di filosofia tenuto da A. Masnovo nell'Università Cattolica del S. Cuore nell'anno accademico 1932-33.

Del Masnovo si vedano anche: *Esegesi tomistica*, in « Riv. di filos. neoscolastica », XXIX, 1937, fasc. 2° e *Appunti di gnoseologia tomistica*, ibid., XXXII, 1940, fasc. 4°.

In queste enunciazioni il nesso fra soggetto e predicato è dato dall'esperienza; io dico che questo libro è grigio perchè il complesso di caratteri costituenti "questo libro" e il carattere "grigio" mi son dati uniti insieme nell'esperienza, di fatto. Dire: "questo libro è grigio" significa dire: esiste di fatto, e mi è attestato dall'esperienza, il nesso fra certi caratteri (questo libro) e un certo altro (il grigio).

Tali enunciazioni sono dette da Kant *giudizi sintetici a posteriori*: *sintetici* perchè il predicato aggiunge qualche cosa alla nozione del soggetto, *a posteriori* perchè l'aggiunta è compiuta in nome di un dato di fatto, di una esperienza. Quindi domani una nuova esperienza potrebbe attestarmi una verità opposta a quella che ho conosciuta oggi, domani questo libro potrebbe esser diventato verde; la negazione di una verità di fatto non è contraddittoria. Però, si noti bene, anche un puro fatto, *mentre è*, non può non essere, e non si può negare un fatto, mentre quel fatto è presente ed evidente, senza contraddirsi.

Priorità delle verità di fatto

Come ha ben mostrato A. Masnovo, non si può affermare il valore delle verità necessarie se non dopo aver affermato quello delle verità di fatto perchè, come abbiamo detto, una verità necessaria esprime un rapporto fra essenze, quindi tanto vale quanto valgono le essenze che io metto in rapporto. Verità riguardanti essenze reali hanno valore per il mondo reale, verità riguardanti la chimera sono di ordine chimerico e così si dica di tutti gli altri enti immaginarî.

Ora, io non posso assicurarmi che una essenza appartenga alla realtà se non cogliendola in un fatto, e quindi affermando l'esistenza di un fatto. Se dico: "ogni colorato è esteso" enuncio una verità necessaria, ma per sapere che il colorato è una realtà esistente, anzichè una chimera, o un ente ideale, debbo enunciare una verità di fatto, per es.: "questa foglia è colorata" e quindi "ci sono enti colorati". Così posso sapere che il principio di non-contraddizione ha un valore reale solo dopo aver constatato che c'è qualche cosa (ossia che la nozione di ente risponde ad una realtà).

Nè varrebbe l'osservazione che le verità necessarie si possono intanto dimostrare valide per un mondo possibile, perchè non possiamo sapere se le essenze che mettiamo in relazione siano possibili

prima di averle viste realizzate in un fatto. Infatti la non-contraddizione o compatibilità degli elementi costitutivi di una essenza non è criterio sufficiente per giudicare della sua possibilità, poichè è un criterio che vale solo per le essenze complesse e mi dà, come dice Kant,[9] "il formale" della possibilità; non vale per gli elementi costitutivi di tali essenze, non mi dà "il materiale" della possibilità. Non basta, perchè una essenza sia possibile, che i suoi elementi siano compatibili; bisogna inoltre che sia possibile ognuno di questi elementi. Per sapere se è possibile un volo di mille chilometri, debbo sapere, osserva A. Masnovo[10], non solo se "volo" e "lungo mille chilometri" sono caratteri compatibili, ma anche se è possibile un volo e se è possibile una lunghezza. Perchè so che un volo è possibile? Perchè ho visto volare. Perchè so che una lunghezza è possibile? Perchè ho visto delle lunghezze, delle estensioni.

Quindi, finchè non mi sono assicurato che le essenze delle quali parlo hanno un fondamento nel mondo realmente esistente, non sono neppur sicuro che le verità necessarie siano valide per un mondo possibile.

Verità di fatto e percezione dell'esistente

Data la priorità delle verità di fatto, è opportuno esaminare un poco il loro fondamento.

Osserviamo innanzi tutto che la necessità di giudicare dipende dal carattere astratto dei nostri concetti. È l'astrazione dei nostri concetti quella che ci impone di conoscere per successive sintesi, per affermazioni e negazioni, ossia *giudicando.*

Per non imbrogliarci con pseudoproblemi dobbiamo tener presente che non partiamo da concetti per domandarci, poi, se gli oggetti rappresentati da quei concetti esistano, ma partiamo da percezioni di enti esistenti. E siccome non intuiamo gli enti esistenti adeguatamente, ma ne cogliamo solo taluni aspetti, e, prima di tutto, questo: che essi sono *qualche cosa, enti*, abbiamo poi bisogno di ricomporre quell'unità, troppo ricca per poter essere da noi afferrata

(9) *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, trad. Carabellese, in E. Kant, *Scritti precritici*, nuova ediz. Bari, Laterza, 1953, pag. 117.

(10) *Problemi di metafisica e di criteriologia*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 1930, pag. 20 ss.

di colpo, con un giudizio. Il nostro primo giudizio è: *c'è qualche cosa*, o, che è lo stesso: *questo* (che io apprendo sensibilmente) *è*. Ma questo giudizio non fa che ricomporre quell'unità che abbiamo percepita esistente e che abbiamo espressa col concetto universalissimo di ente. Aggiungeremo poi *che questo ente è tale*, e, attraverso successivi giudizi, ci formeremo un concetto sempre più determinato di quel che percepiamo.[11]

S. Tommaso dice spesso che il giudizio esige una riflessione. Bisogna infatti distinguere nel giudizio due momenti: la sintesi dei termini e l'assenso dato a questa sintesi. È più facile vedere questa distinzione nei giudizi nei quali non cogliamo subito l'evidenza della proposizione. Poniamo che uno ci faccia rilevare una qualità che non ci aveva immediatamente colpito del nostro amico Tizio e ci dica: « Tizio ha una particolare arte nell'imitare il modo di parlare degli altri ». Noi ascoltiamo questa frase, la comprendiamo, ma non siamo subito convinti che sia così: la sintesi dei termini è presente al nostro intelletto, ma non diamo ancora l'assenso, non diciamo ancora: sì, la cosa sta così. Poi riflettiamo un momento sulla proposizione che ci è stata enunciata, ricordiamo p. es. che Tizio, nel riferirci i discorsi di una persona, un dato giorno, ce li riferiva con tono di voce, pronuncia e mimica simili a quelli della persona di cui si parlava, e diciamo (non occorre che lo diciamo a parole, basta che lo diciamo in noi stessi): sì, è vero, la cosa sta così. Allora abbiamo dato l'assenso, e solo allora abbiamo pronunciato un giudizio. Il giudizio esige dunque questo ritorno sulla sintesi dei termini, questo esame per vedere se la cosa sta così.[12] Quando il vedere che la cosa sta così è immediato, quando non c'è bisogno, come nell'esempio citato sopra, di ricordare altre conoscenze per vedere che la cosa sta così, la distinzione dei due momenti appare meno, ma l'assenso è sempre dato in funzione di un *vedere che la cosa sta così*, che la sintesi dei termini va bene, corrisponde a ciò che è. La sintesi, infatti, come osserva il De Tonquédec,[13]

(11) Questo per le verità di fatto. Per le verità necessarie si tratta essenzialmente dello stesso processo di analisi e sintesi, come diceva il Galluppi. Solo che nel giudizio di percezione (verità di fatto) analizziamo l'oggetto concreto, dato nell'esperienza, mentre nel giudizio universale analizziamo una essenza, una quiddità astratta, per vedere che cosa le competa necessariamente (ossia ciò che non può non competerle sotto pena di contraddizione).

(12) « Sed quando [intellectus] iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo ». *Summa theol.*, I, q. 16, art. 2.

(13) *La critique de la connaissance*, pagg. 210-11.

è qualche cosa di artificioso, entro certi limiti, di prodotto dal nostro intelletto, poichè è lo sfaccettamento in *più* concetti di una realtà che in sè è una, e che noi abbiamo bisogno di guardare così, sotto aspetti diversi che poi ricomponiamo, perchè non siamo capaci di coglierla totalmente con una intuizione sola, quindi dobbiamo vedere se questo prodotto nostro va bene, se i conti tornano, se la cosa sta effettivamente così. E per far questo dobbiamo confrontare la nostra sintesi con la percezione dalla quale siamo partiti (se si tratta di giudizi di fatto) e con l'essenza che abbiamo analizzato (se si tratta di giudizi universali). Dio *non componit et dividit*, appunto perchè conosce adeguatamente tutto l'essere, e non ha bisogno di approssimarsi ad esso per successive analisi e sintesi come facciamo noi.[14]

Il giudizio di esistenza

Ma questo provare le sintesi dei termini sulla realtà non sarebbe possibile se non partissimo da una percezione della realtà esistente, se la conoscenza dell'esistente concreto non fosse anteriore (logicamente) al giudizio.

Osserviamo infatti che giudizi di esistenza di questo tipo "Esiste la tal cosa" si pronunciano generalmente su realtà la cui esistenza è solo dimostrata, su realtà delle quali non abbiamo esperienza, perchè nella percezione di un ente è già implicito il giudizio di esistenza. Ha

(14) Non si confonda la sintesi dei termini con la *compositio* di cui parla S. Tommaso. *Componere et dividere* significa per S. Tommaso affermare e negare; ora, come osserva il P. Hoenen, « Dans l'esprit humain, l'acte de juger, *componere et dividere*, est toujours *précédé* d'une composition des contenus du sujet et du prédicat; ils y sont déjà unis dans l'appréhension. Un jugement affirmatif se nomme *compositio* parce qu'il *affirme* ce rapport, un jugement négatif se nomme *divisio* parce qu'il sépare ce qui était déjà uni dans l'esprit. Ou plutôt (car c'est une expression plus exacte de la pensée de St. Thomas) un jugement affirmatif se nomme *compositio*, parce qu'il applique l'appréhension complexe à la chose, à la réalité; un jugement négatif se nomme *divisio* parce qu'il sépare cette appréhension complexe de la chose ». *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Roma, Gregoriana, 1946, pag. 11. Cfr. anche pag. 28. — Non siamo invece d'accordo col P. Hoenen quando nega che la *comparatio ad rem* che si compie nel giudizio sia un tornare sulla *cosa* reale, e dichiara sciocca una simile interpretazione (pp. 173, 192). Certo essa è sciocca se si suppone che la nostra conoscenza cominci con l'idea e non abbia a che fare altro che con idee (se non abbiamo altro che idee, come facciamo ad uscire fuori di noi per confrontarle con le cose?), ma non è sciocca se si afferma, come si deve affermare, che la nostra conoscenza comincia con la percezione delle cose. Su questo punto aveva visto molto chiaro il Galluppi, nel *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, 3ª ed., Napoli, 1846, vol. I, pagg. 28-35.

senso dire: esiste Dio, esiste la forza di gravità (poichè si percepiscono corpi che cadono, non la forza di gravità), esistono i raggi ultravioletti (poichè, anche qui, se ne percepiscono solo gli effetti); ma un individuo che, mentre guarda il Monte Bianco dicesse: esiste il Monte Bianco, non parlerebbe in modo molto sensato e farebbe sorgere in chi lo ascolta il sospetto che egli non vedesse il Monte Bianco o non fosse sicuro di vederlo. Noi non parliamo e non pensiamo abitualmente a base di giudizi di questo tipo: esiste la minestra nel mio piatto, esiste il bicchiere dinanzi a me, esiste il mio tavolo di studio — e se uno parlasse in questo modo sorgerebbe in noi il sospetto che costui soffrisse di qualche anomalìa psichica, soffrisse per esempio di allucinazioni e risolvesse con quei giudizi di esistenza il dubbio di essere in quel momento, dinanzi alla scodella e al tavolo di studio, allucinato. Diciamo invece: la minestra è salata, il bicchiere è pieno, il tavolo è stretto, e così via. Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che l'esistente reale è sperimentato da noi immediatamente e che dall'esistente percepito concretamente astraiamo quel concetto di esistenza che applichiamo poi, coi giudizi di esistenza, a quegli enti che non percepiamo, ma dei quali dobbiamo ammettere che esistano come cause di altri enti da noi sperimentati.

Non ci sembra dunque ben posto questo problema: come possiamo noi conoscere l'esistenza, dato che i nostri concetti esprimono solo delle essenze, dei possibili, e che d'altra parte, non possono essere i sensi quelli che ci fanno conoscere l'esistenza? E come può il giudizio affermare una esistenza che non è contenuta nel concetto? L'esistenza, o meglio l'esistente, è colto da noi in concreto: la nostra esistenza è vissuta, quella dell'altro è sperimentata sensibilmente; ma quando vogliamo chiarire a noi stessi, ossia esprimere concettualmente, quello che viviamo in noi e quello che percepiamo come altro, dobbiamo esprimerlo con un concetto: il concetto di esistenza. Obiettare che non si può sentire l'esistenza non vale: certo non si sente l'esistenza in astratto, ma si sente l'esistente, e quando si sente un esistente, mentre il nostro occhio, poniamo, lo sente come rosso, il nostro intelletto lo apprende come ente, ossia come *qualche cosa che è*. Non è necessario pensare che noi possediamo già la nozione di ente per poterla attribuire alle cose, basta pensare che noi possediamo la facoltà di scoprire l'essere delle cose, come abbiamo la facoltà di scoprire la luminosità e i colori.

Non credo quindi che la frase di S. Tommaso secondo la quale il

concetto ci darebbe l'essenza e il giudizio l'essere [15] vada interpretata nel senso che solo col giudizio, dopo la formazione dei concetti, noi cogliamo l'essere delle cose. Credo invece che debba essere interpretata così: noi percepiamo l'esistente; quando vogliamo chiarire che cosa esso sia dobbiamo esprimerci con concetti astratti, e dobbiamo poi vedere se quei concetti che esprimiamo sulla realtà percepita, e che sintetizziamo per coglierla sempre più da vicino, corrispondono veramente a ciò che percepiamo. L'atto con cui diciamo: sì, le cose stanno così, oppure: no, non stanno così, è il giudizio.[16] Questo per le verità di fatto. Se si tratta di verità necessarie il punto di partenza, anzichè essere una realtà percepita *hic et nunc*, è una essenza astratta da analizzare ulteriormente. Qui l'essere a cui ci si deve conformare col giudizio è non l'esistenza attuale di una cosa, ma una essenza, una *natura absolute considerata.*

3. Verità necessarie

Passaggio dalle verità di fatto alle verità necessarie

Ma come si passa dalle verità di fatto alle verità necessarie? Dicemmo già, parlando degli universali, che, con una intuizione astrattiva noi cogliamo, nei dati di fatto da noi sperimentati, significati che prescindono dal loro modo di attuarsi, cogliamo delle essenze, le quali, appunto perchè prescindono dall'attuazione individua,

---

(15) « Duplex est operatio intellectus: Una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est; alia vero est, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet ... Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in composito, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur in substantiis simplicibus ». *In Boet. De Trinitate*, q. 5, art. 3.

(16) Non credo di scostarmi molto dalla conclusione alla quale arriva il Gilson, *L'être et l'essence*, Parigi, 1948, cap. IX, anche se ci arrivo per un'altra strada. Sottoscrivo in pieno affermazioni come questa: « Pour que le jugement d'existence, pris sous sa forme la plus commune: *x est*, devienne intelligible, il faut admettre que le réel contienne un élément transcendant à l'essence même, et que notre connaissance intellectuelle soit naturellement capable de capter cet élément ». *Op. cit.*, pag. 280. Solo vorrei sottolineare che l'esistenza trascende il concetto perchè il concetto è astratto da un esistente concreto, il quale è captato nella percezione da un soggetto sensitivo-intellettivo.

possono essere universalizzate. Ora, tutto ciò che attribuiamo non ad un soggetto individuo *hic et nunc* esistente, ma ad una essenza, le è attribuito necessariamente ed universalmente. Le proposizioni che hanno per soggetto una essenza sono dunque necessarie ed universali. Universali, perchè il soggetto è universale, e dovunque si attui quel soggetto si attuerà anche il predicato che gli compete. Se al triangolo in quanto triangolo, e non in quanto è questo qui, disegnato ora sulla carta, compete l'aver tre lati, dovunque ci sia un triangolo, ivi ci sarà anche la proprietà dell'aver tre lati; ossia *ogni* triangolo avrà tre lati. Necessarie, perchè, se il predicato compete all'essenza del soggetto, non potrà esserci quel soggetto senza quel predicato. Si noti bene la natura di questa necessità che è necessità ipotetica e non assoluta: *posto* il soggetto è posto necessariamente anche il predicato; è, in altre parole, la necessità *di un rapporto* fra il soggetto e il predicato, non è necessità di esistere per il soggetto.

L'a priori astrattivo a base della necessità e dell'universalità

Si dirà: ma donde nasce questa necessità?

Nasce dal fatto che io prescindo da ciò che nel soggetto può essere o non essere, esser così o altrimenti, come l'universalità nasce dal medesimo fatto, che io prescindo da quello per cui il soggetto è *questo qui* e non un altro. Ciò che compete al soggetto della proposizione considerato come individuo, come *einmalig*, in ciò che esso ha di irripetibile, compete ad esso solo; ciò che invece gli compete in quanto ha una certa essenza competerà anche a *tutti* gli altri individui nei quali si attua la medesima essenza, e *non ci potrà essere* individuo di quella essenza *che non* abbia quel predicato. Così se io dico: "questo libro che è qui sul mio tavolo è grigio" enuncio una proposizione che vale per questo libro qui e basta; se invece, considerando questo libro come "oggetto colorato", dico: "ciò che è colorato è esteso", enuncio una proposizione che vale per tutti gli oggetti colorati, e necessariamente.

Se si pensa che nella necessità e nell'universalità delle proposizioni di ordine ideale (verità necessarie) è stato riconosciuto l'elemento a priori della conoscenza, e che l'a priori delle proposizioni, ossia l'a priori come necessità e universalità, deriva da ciò che di a priori vi è nella nozione, dall'universalità come carattere del concetto,

si vedrà che all'origine dell'a priori vi è l'astrazione. Ciò che l'intelletto dà di suo, per dir così, all'oggetto di conoscenza, quel modo di essere intelligibile, che l'oggetto di esperienza riceve dall'intelletto, si risolve nella universalità.[17]

Le verità necessarie sono proposizioni analitiche

Le verità necessarie esprimono dunque un nesso fra essenze. Ora come è possibile scoprire un nesso fra essenze? Nel rispondere a questa domanda dobbiamo distinguere il problema psicologico da quello logico.

Psicologicamente, ossia per quel che riguarda il sorgere in noi di tali conoscenze, noi non riusciremmo a scoprire un nesso fra essenze se non vedessimo tale nesso attuato nell'esperienza.[18] Logicamente il nesso si manifesta come essenziale, e non mero fatto, *quando la negazione del predicato porta con sè anche la negazione del soggetto, ossia quando non è possibile affermare il soggetto e negargli quel predicato senza contraddirsi.* Non è possibile negare che un trian-

---

(17) L'*a priori* è dato da quello che gli scolastici chiamano *intelletto agente*, il quale, nella concezione tomistica, non è altro che il potere astrattivo e universalizzatore dello spirito umano. Domandandosi come mai l'intelletto agente e l'intelletto possibile possano appartenere entrambi all'anima umana, dato che il primo è in atto e il secondo è in potenza rispetto all'oggetto, S. Tommaso, nel cap. 77 del II libro della *Summa Contra Gentiles*, risponde che l'intelletto umano è in atto rispetto al modo di essere intelligibile, e dà esso l'intelligibilità all'oggetto, astraendo, ed in questo è intelletto agente; mentre è in potenza rispetto alla specificazione dell'intelligibilità: *nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat*, ed in quanto chiede questa specificazione all'esperienza è in potenza rispetto all'oggetto ed è intelletto possibile.

(18) È merito di P. Hoenen l'aver sottolineato questo fatto nei suoi articoli su « Gregorianum » degli anni 1933, 1938 e 1939. Senonchè il P. Hoenen è forse più vicino di quel che non creda alla teoria secondo la quale i primi principî, cioè le verità supreme di ordine ideale, sono proposizioni analitiche. Poichè il fatto che io debba veder attuato nell'esperienza un rapporto fra essenze non impedisce per nulla che il *valore* di quel rapporto sia fondato sulle essenze e non sull'esperienza. Quando il P. Hoenen, seguendo il Gaetano, ci dice che, come l'intelletto umano astrae le nozioni universali dagli enti individui dei quali ha esperienza, così astrae anche un nesso o rapporto universale dai rapporti di fatto, il significato di tale espressione non può essere altro che il seguente: l'intelletto vede che il rapporto di fatto (il rapporto di maggioranza, per es., fra un arancio intero ed un suo spicchio) non dipende dalle condizioni individuali degli oggetti in rapporto, ma dalla loro essenza (non dal fatto che questo sia un arancio e si trovi qui, ora, ma dalla sua essenza di *tutto* rispetto allo spicchio che è *parte*).

golo abbia gli angoli interni uguali a due retti senza contraddirsi. Le dimostrazioni per assurdo che si danno tante volte in geometria, mettono bene in luce la contraddizione in cui si cade se si nega una verità necessaria.

Ad una prima conoscenza, immediatamente, non mi accorgo che uno degli aspetti sotto i quali colgo un ente (aspetto che corrisponde al soggetto della proposizione) implichi necessariamente anche un altro aspetto (il predicato), ma, riflettendoci sopra, ragionando, vedo che se negassi il predicato dovrei negare anche il soggetto, ed allora mi rendo conto che in realtà essi sono aspetti necessariamente connessi di un'unica realtà.

Le verità che non si possono negare senza contraddirsi sono dette da Kant *giudizi analitici.*

Ma dire che ci si contraddice se si nega un predicato di un soggetto, è quanto dire che il predicato è identico al soggetto, e allora, obietta Kant, i giudizi analitici saranno pure tautologie, verità lapalissiane, e non potranno affatto ampliare la nostra conoscenza.[19]

Rispondiamo che, certo, nei giudizi analitici il predicato è *realmente* identico al soggetto, ma che la *nozione* del predicato non è identica a quella del soggetto. Scolasticamente si direbbe: c'è identità materiale, ma non formale. Ossia quella realtà che io concepisco con la nozione del soggetto è la medesima che io concepisco con la nozione del predicato: quel *quid* che io concepisco come triangolo è quello stesso che concepisco come avente gli angoli interni uguali e due retti, ma la nozione di triangolo non è identica alla nozione "avente gli angoli interni uguali a due retti". Kant salda insieme, nel concetto di giudizio analitico, due caratteri che non sono, invece, necessariamente legati: 1) tale che la sua negazione è contradditoria; 2) puramente tautologico. Abbiamo cercato di dimostrare che le verità necessarie sono giudizi analitici nel primo senso, ma non nel secondo.

Le verità necessarie sono a priori

Vediamo dunque in che senso le verità necessarie siano *a priori:* nel senso che il *nesso* fra soggetto e predicato è visto a priori, cioè indipendentemente dall'esperienza, mentre i *termini*, ossia le nozioni del soggetto e del predicato, mi son sempre date per astrazione dall'esperienza. Quando dico "ogni colorato è esteso" o "ogni triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti", non ho bisogno di andare a controllare caso per caso nell'esperienza la verità di tali enunciazioni, anzi so già, a priori, che in ogni esperienza deve realizzarsi

---

(19) *Critica della ragion pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, I, pag. 44 ss., 167-170.

tale rapporto; mentre se uno mi dice: "le penne stilografiche della tal marca hanno questa e quest'altra qualità", non ho altro modo per controllare la verità di tale asserzione se non quello di vedere e sperimentare quelle penne. Ed è necessario che le verità necessarie siano, nel senso sopra spiegato, a priori, perchè una semplice ripetizione di fatti non potrà mai darmi proposizioni necessarie ed universali. Il fatto che tutti i gatti che io finora ho visto abbiano la coda, non mi autorizza a dire che *tutti* i gatti (non solo quelli che abbiamo visto io, i miei amici e conoscenti, ma anche tutti i gatti che furono sono e saranno) abbiano la coda e *debbano* averla. Ognuno distingue fra la pura universalità di fatto (universalità impropria) di proposizioni del tipo "tutti i gatti hanno la coda" o "tutti i pesci vivono nell'acqua" e la universalità, per es., delle proposizioni geometriche.

DIFFERENZA FRA LA SCOLASTICA E L'EMPIRISMO

Qui vediamo il diverso significato che l'affermazione "tutta la conoscenza umana deriva dall'esperienza", ha nella filosofia scolastica e nell'empirismo.

Per l'*empirismo* le proposizioni universali non sono altro che generalizzazioni di esperienza, non sono altro che estensioni a tutti i casi possibili di quello che io ho sperimentato in certi casi. Per l'empirista *tutte* le proposizioni universali sono dello stesso tipo della proposizione "tutti i pesci vivono nell'acqua". Secondo Stuart Mill, per es., si afferma che tutti i triangoli hanno gli angoli interni uguali a due retti perchè si è sempre visto che di fatto è così.

Per la scolastica le proposizioni universali derivano dall'esperienza perchè dall'esperienza derivano tutte le *nozioni*. Ma prima di pronunciare una proposizione universale (veramente universale) dobbiamo avere una nozione universale e questa la otteniamo mediante una astrazione — che è una attività spontanea e originale del nostro spirito.

Naturalmente ci sono anche le proposizioni del tipo "tutti i gatti hanno la coda" o "tutti i pesci vivono nell'acqua", ma quelle non sono veramente e rigorosamente universali.

Chi abbia qualche conoscenza del pensiero kantiano si sarà già reso conto che ponendoci il problema: *Come è possibile scoprire un nesso fra essenze?* ci ponevamo, in altri termini, il problema kantiano: *Come sono possibili giudizi sintetici a priori?* Ossia: come sono possibili proposizioni che arricchiscano la nostra conoscenza pur essendo necessarie ed universali?

Kant ritiene che la verità di tali proposizioni *non* sia tale che il negarla implichi contraddizione, perchè secondo lui una proposizione la cui negazione è contraddittoria è tautologica, non fa progredire la nostra conoscenza; analitico si identifica, per Kant, con tautologico.

Quali prove porta egli di tale affermazione?

Le prove kantiane consistono nell'addurre esempi di proposizioni necessarie e tuttavia non tali che il negarle implichi contraddizione. « I giudizi [20] matematici — dice Kant — sono tutti sintetici. Questa proposizione pare sia sfuggita sinora all'indagine di quanti hanno analizzato la ragione umana... Infatti, poichè si trovava che *le deduzioni* dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (richiesto dalla natura di ogni certezza apodittica), così si credeva che anche *i principi* fossero conosciuti in virtù dello stesso principio di contraddizione; e in ciò sbagliavano; perchè una proposizione sintetica può sempre esser conosciuta secondo il principio di contraddizione, ma solo a condizione che si presupponga un'altra proposizione sintetica, dalla quale possa esser dedotta; non mai in se stessa ». [21]

Facciamo subito un'osservazione: Kant ammette che le conclusioni dimostrate, i teoremi matematici, derivino dagli assiomi per via analitica, secondo il principio di contraddizione, dunque ammette che un procedimento analitico possa ampliare la nostra conoscenza, poichè evidentemente colui che sa tutti i teoremi contenuti in un trattato di matematica, sa più di colui che conosce soltanto gli assiomi contenuti nella prima pagina. Cade dunque l'obiezione kantiana che le proposizioni analitiche sono pure tautologie e non aumentano le nostre conoscenze. [22]

Vediamo ora se i principî della matematica siano sintetici nel senso kantiano, ossia tali che il negarli non implichi contraddizione. Kant sceglie per l'aritmetica la proposizione $7 + 5 = 12$ e per la geometria la proposizione: "la retta è la linea più breve fra due punti". Cominciamo dal primo. « Veramente a prima vista si dovrebbe pensare che la proposizione $7 + 5 = 12$ sia una proposizione semplicemente analitica, risultante pel principio di contraddizione dal concetto di una somma di sette e di cinque. Ma, se si considera la cosa più da vicino, si trova che il concetto della somma di 7 e 5 non racchiude altro che l'unione di due numeri in uno solo, senza che perciò venga assolutamente pensato qual sia questo numero unico che raccoglie gli altri due. Il concetto di dodici non è punto pensato già pel fatto che io penso semplicemente quella unione di sette e di cinque, e finchè io analizzerò il mio concetto di una tale possibile somma non vi troverò contenuto il dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione corrispondente ad uno dei due numeri, come, ad es., alle cinque dita della mano, o (come Segner nella

---

(20) Si tenga presente che Kant usa il termine *giudizio* nel senso di proposizione.
(21) *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pag. 48.
(22) Cfr. *Prolegomeni*, trad. Carabellese, P. B. F., Laterza, pag. 21.

sua aritmetica) a cinque punti, e aggiungendo successivamente al concetto di sette le unità del numero cinque date nell'intuizione...

« Tanto meno è analitico un principio qualunque della geometria pura. Che la linea retta sia la più breve fra due punti, è una proposizione sintetica. Perchè il mio concetto di retta non contiene niente di quantità, ma solo una qualità. Il concetto della più breve è dunque interamente aggiunto, e non può essere ricavato con nessuna analisi da quello della linea retta. Qui deve perciò chiamarsi in aiuto l'intuizione, mediante la quale è possibile la sintesi ». [23]

Kant, dunque, a proposito del $7 + 5 = 12$, osserva: 1) che il concetto di somma in generale non contiene quello di dodici; 2) che per trovare il predicato "dodici" dobbiamo ricorrere ad una intuizione.

Sul primo punto siamo perfettamente d'accordo con Kant: il concetto di somma in generale non contiene quello di "dodici" il concetto però di "somma di sette e di cinque" contiene quello di dodici. Per ottenere il concetto di dodici non ho che da applicare il concetto generale di somma ai casi particolari sette e cinque.

Kant stesso riconosce, nei *Prolegomeni*, che un giudizio può essere analitico anche se il soggetto è un concetto empirico, come, p. es., il giudizio « l'oro è un metallo giallo; perchè, per saper ciò, non ho bisogno di alcuna esperienza che si estenda fuori di quel mio concetto di *oro*, che comprenda questo corpo come giallo e come metallo ». [24]

Ora, le regole dell'aritmetica non sono altro che l'applicazione dei principî logici a contenuti astratti dall'esperienza. Quando affermiamo che le proposizioni matematiche sono analitiche, non pretendiamo affatto che esse siano dedotte dal solo principio di contraddizione, e riconosciamo che, se l'esperienza non ci facesse conoscere delle molteplicità e delle quantità, noi non sapremmo nulla di matematica; ma vogliamo dire che, date, per astrazione dagli oggetti dell'esperienza, le essenze matematiche, noi possiamo scoprire dei caratteri appartenenti a queste essenze e quindi formulare delle enunciazioni che non possono essere negate senza contraddizione.

Quanto al secondo punto, e cioè la necessità di una intuizione sensibile per arrivare all'enunciazione $7 + 5 = 12$, osserviamo: L'intuizione sensibile è certo necessaria per far sorgere la nozione di molteplicità, ma una volta ottenuto per astrazione questo concetto ed averne visto realizzato nell'esperienza qualche esempio, possiamo poi formulare delle proposizioni sui numeri la cui verità è evidente in base all'essenza del numero e non in base ad una esperienza. Ad es. non si può certo controllare sperimentalmente la verità della proposizione $275 + 188 = 463$, perchè non è possibile intuire sensibilmente o immaginare nè 275, nè 188, nè 463 unità.

Per le verità matematiche l'intuizione sensibile è necessaria psicologicamente, per dar quasi un appoggio ai concetti, ma non è necessaria per stabilire il nesso fra le essenze concepite, non è *begründend*, come osserva Husserl, [25] ossia non serve per dar valore alle enunciazioni. Tanto è vero che se un matematico o un geometra anzichè scriver numeri e disegnar figure su una lavagna reale, vedesse numeri e figure in una allucinazione, le sue conclusioni non ne sarebbero affatto infirmate, men-

---

(23) *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pagg. 48-49.

(24) *Prolegomeni*, traduz. Carabellese, pagg. 23.

(25) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, prgr. 7, pagina 17.

tre se un fisico sperimentale o un biologo nel suo laboratorio soffrisse di allucinazioni non si potrebbe più fidarsi di quel che essi ci dicessero. Se la descrizione del processo di divisione cellulare mi fosse fatta da un biologo allucinato, essa non avrebbe alcun valore, mentre la soluzione di un'equazione non perderebbe alcun valore se fosse fatta da un matematico che invece di scrivere le formule col gesso o con la penna le vedesse in una allucinazione.

Lo stesso si dica per la proposizione "la retta è la linea più breve fra due punti".

Ora guardiamo brevemente quale sia la risposta kantiana al problema « Come sono possibili giudizi sintetici a priori? », per vedere se essa sia al riparo dalla critica mossa da Kant ai giudizi analitici.

La condizione alla quale sono possibili giudizi sintetici a priori è, secondo Kant, questa: « Le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti della esperienza ». [26]

Il che vuol dire: gli oggetti dell'esperienza (ossia gli oggetti della scienza, che fanno poi da soggetto nei giudizi sintetici a priori) non sono cose in sè, nè sono semplici dati di sensazione, ma sono *fenomeni*. E *fenomeno* in senso kantiano è il prodotto dei dati di sensazione e certe *forme* della sensibilità e dell'intelletto umano, certe funzioni unificatrici che trasformano il dato delle sensazioni in oggetto. Quando pronunciamo delle proposizioni scientifiche noi enunciamo dell'oggetto di esperienza certi caratteri che gli competono proprio in quanto oggetto di esperienza. Ma l'oggetto di esperienza l'abbiamo costruito noi, quindi, esprimendo i caratteri che gli competono in quanto tale, noi esprimiamo delle esigenze del nostro stesso intelletto, delle esigenze che valgono quindi a priori, che valgono necessariamente ed universalmente.

Questa è la soluzione kantiana. Domandiamoci ora se essa risolva l'obiezione che Kant ha mosso contro la fecondità dei giudizi analitici.

Ci sembra di no. Infatti il soggetto dei giudizi sintetici a priori kantiani è già un fenomeno; la sintesi fra dati di sensazione e forme a priori è già compiuta prima che io pronunci il giudizio, è già entrata a costituire, p. es., il mio concetto di "retta" o di "cangiamento" e quando io pronuncio i giudizi "la retta è la linea più breve fra due punti" o "tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto" [27], io attribuisco alla retta e al cangiamento dei predicati senza i quali retta e cangiamento non potrebbero essere oggetti di esperienza, ossia dei predicati senza i quali retta e cangiamento non *sarebbero*, poichè l'*essere* di un fenomeno consiste appunto nel suo *essere oggetto*. Ma un predicato senza il quale il soggetto non sarebbe, è un predicato che non si può negare del soggetto senza contraddirsi, dunque anche il giudizio sintetico a priori kantiano è, in fondo, un giudizio analitico.

Per riassumere: Kant afferma che i giudizi analitici sono tutti tautologici. Abbiamo osservato: *a*) che questa affermazione è ingiustificata; *b*) che se essa avesse valore anche i giudizi sintetici a priori kantiani dovrebbero essere tautologici, poichè anch'essi sono tali che il negarli implica contraddizione.

---

(26) *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pag. 172.

(27) Seconda analogia dell'esperienza nella *Critica della rag. pura*, trad. cit., vol. I, pag. 196.

CAPITOLO SESTO

LE VERITA' MEDIATAMENTE EVIDENTI

1. Le verità dimostrate deduttivamente

Ben poche sono le verità immediatamente evidenti. Di qui la necessità di inferire o dimostrare dalle proposizioni immediatamente evidenti altre enunciazioni che saranno perciò *mediatamente* evidenti, ossia saranno affermate perchè si vede che esse sono necessariamente connesse con verità evidenti.

Come si passa dall'immediatamente evidente a ciò che non è tale, dal noto all'ignoto? Ecco il problema della dimostrazione.

IL VALORE DEL SILLOGISMO

La dimostrazione più perfetta è la dimostrazione deduttiva, sillogistica. È opportuno quindi esaminare brevemente le obiezioni che sono state mosse contro il valore del sillogismo.

Si disse in *logica minor* che il principio su cui si basa il procedimento sillogistico è il principio di convenienza e di discrepanza, il quale dice in sostanza: due cose uguali a una terza sono uguali fra loro; ora negare un tale principio sarebbe negare il principio di contraddizione, perchè se A = C, io posso sostituire A a C, dunque se C = B, sostituendo A a C, posso dire A = B. E perciò se dopo aver detto che A = C e B = C, negassi poi che A = B, mi contraddirei.

Il processo sillogistico, che si fonda sul principio di convenienza e discrepanza, è dunque legittimo. E, di fatto, non si è mai dubitato

che il sillogismo fosse un procedimento corretto, ma gli si è rimproverato di essere infecondo, di non servire a nulla. Questa obiezione è già stata fatta da Sesto Empirico e nella filosofia moderna è stata rispresa, fra gli altri, da J. Stuart Mill.

FONDAMENTO EMPIRISTICO DELL'OBIEZIONE DI J. STUART MILL

Secondo J. Stuart Mill in ogni sillogismo c'è una petizione di principio. Infatti per aver diritto di pronunciare la maggiore (per es. "tutti gli uomini sono mortali"), si dovrebbe già conoscere la conclusione (che anche Socrate è mortale). E se non si conosce ancora la conclusione con qual diritto si può affermare la maggiore? Sicchè — secondo l'obiezione del Mill — c'è questo dilemma: O io so già la conclusione, e il sillogismo è inutile, o io non la so ancora e allora il procedimento è illegittimo.

Rispondiamo che tale obiezione suppone il nominalismo, che abbiamo cercato di confutare parlando del problema degli universali. E infatti è stata sempre mossa da nominalisti (gli empiristi sono nominalisti). Secondo gli empiristi noi conosciamo solo (sensibilmente) l'individuo; non abbiamo nozioni universali. La parola universale "uomo" significa per l'empirista: "tutti gli individui umani che ho sperimentato". La parola universale per l'empirista ha sempre una *suppositio personalis*, mai una *suppositio absoluta*. La maggiore di un sillogismo per l'empirista-nominalista significa dunque solo questo: "tutti i soggetti di questo tipo che ho veduti finora hanno il tal carattere", per es. "tutti gli uomini che ho conosciuti finora sono mortali". Si capisce allora che da una tale maggiore io non abbia diritto di dedurre la conclusione, se la conclusione non fa già parte della maggiore stessa.

Ma la maggiore di un sillogismo dev'essere un giudizio veramente universale. Deve attribuire il predicato ad una *essenza*, non a un certo numero di individui. Ora, quando attribuisco un predicato ad una essenza, non so ancora in quali e quanti individui si realizzi questa essenza (questo me lo dirà via via l'esperienza), quindi non so ancora la conclusione. E tuttavia, quando l'esperienza mi mostri che in un dato individuo si realizza quell'essenza universale, debbo attribuire anche a questo individuo il predicato che spetta a quella essenza.

E qui possiamo fare una osservazione: il valore del sillogismo è tutto imperniato: 1) sulla possibilità di vedere un predicato come appartenente all'essenza del soggetto (nella maggiore) e 2) sulla possibilità di vedere in un individuo una essenza universale (nella minore). Dunque, come il giudizio analitico, così il sillogismo è tutto imperniato sulla *intuizione astrattiva* dell'universale.

Naturalmente la conclusione del sillogismo vale quanto valgono le premesse: quindi se le premesse sono evidenti, se la maggiore è una proposizione davvero universale e necessaria, anche la conclusione sarà evidente; se invece la maggiore è solo probabile, anche la conclusione sarà tale. Quindi se io dico, per es. "gli uomini coi capelli rossi hanno cattivo carattere, Tizio ha i capelli rossi, dunque Tizio ha cattivo carattere", la conclusione ha una probabilità molto discutibile, ma questo non per colpa del procedimento sillogistico, sibbene per colpa della maggiore.

Ora, molte fra le critiche che sono state mosse al sillogismo erano in realtà critiche a *certi* sillogismi che avevano delle premesse infondate.

LA DIMOSTRAZIONE DEDUTTIVA

Abbiamo detto: tanto vale la conclusione di un sillogismo quanto valgono le sue premesse. Se le premesse sono vere e la loro verità è evidente, anche la conclusione sarà vera e, mediatamente, evidente; sarà cioè una conclusione dimostrata e la conoscenza che si ha di essa potrà dirsi scienza.[1]

Nell'argomentazione dimostrativa le premesse debbono essere tutte e due *vere* ed *evidenti*. Ma abbiamo distinto verità di fatto e verità necessarie. Ora le due premesse non possono essere entrambe verità di fatto, perchè, se così fosse, sarebbero tutte e due particolari e *nil sequitur geminis ex particularibus umquam*, due premesse particolari non danno nessuna conclusione. Possono essere dunque o tutte e due verità necessarie o una necessaria e una di fatto. Perciò

(1) Gli scolastici chiamavano *scientia* solo la conoscenza delle conclusioni dimostrate, mentre chiamavano *intellectus* o *intelligentia* la conoscenza delle verità necessarie immediatamente evidenti; quindi essi parlano di *intellectus principiorum* (principii sono le verità necessarie immediatamente evidenti) e di *scientia conclusionum*.

nell'argomentazione dimostrativa una almeno delle premesse deve essere universale e necessaria.

Tale premessa può essere a sua volta la conclusione di una dimostrazione deduttiva, ma in questo caso essa dipende da altre premesse che debbono essere, in ultima analisi, immediatamente evidenti. La perfetta dimostrazione deduttiva deve dunque avere come premesse verità necessarie immediatamente evidenti, e tali proposizioni sono dette da Aristotele e dagli scolastici *assiomi*.

Se le deduzioni partono da principî immediatamente evidenti, la scienza così ottenuta appartiene al tipo delle così dette scienze deduttive, come la matematica e la logica, che noi più volentieri chiameremmo analitico-deduttive. E la ragione di tale preferenza sta in questo: che anche le scienze così dette induttive o sperimentali adoperano la deduzione, quando prevedono da una legge generale un certo fenomeno; la differenza fra scienze così dette deduttive e scienze induttive sta nella natura dei principî che fanno da premesse della deduzione: i principî delle scienze deduttive sono proposizioni analitiche, assiomi, quindi a priori, nel senso che abbiamo precisato sopra; i principii delle scienze sperimentali o induttive sono invece ottenuti per induzione.

Sono scienze analitico-deduttive le matematiche, la logica e la filosofia,[2] scienze induttive tutte le altre.

Dimostrazione a priori e a posteriori

Nell'ambito della dimostrazione deduttiva distinguiamo la dimostrazione *a priori* da quella *a posteriori*.

Dimostrazione a priori è quella in cui il medio (del sillogismo) è *ontologicamente* anteriore al predicato della conclusione, dimostrazione a posteriori è quella in cui il medio è ontologicamente posteriore al predicato della conclusione. Dico: *ontologicamente*, perchè logicamente il medio è sempre anteriore alla conclusione, ossia è sempre conosciuto prima della conclusione, altrimenti non farebbe più da medio. Ma quando ciò che è conosciuto prima da noi è anche in realtà anteriore, ossia è anche causa, ragion d'essere, del predicato della

(2) Che matematica e logica siano scienze analitico-deduttive è comunemente ammesso; che anche la filosofia sia tale è ammesso — o dovrebbe essere ammesso — da chiunque riconosca alla filosofia il carattere di 'scienza rigorosa'.

conclusione, allora si dice che la dimostrazione è a priori. Ad es. la dimostrazione che l'anima umana è immortale perchè è spirituale, è a priori, perchè la spiritualità è ragion d'essere dell'immortalità. Spesso invece è conosciuto prima da noi ciò che nell'ordine reale è posteriore, è effetto, e allora la dimostrazione è a posteriori. Così è quando, per es., io dimostro l'esistenza di Dio dall'esistenza del mondo che è effetto di Dio.

2. L'induzione

Si disse già, nell'introduzione, perchè solo poche scienze possono essere deduttive: perchè poche sono le essenze che l'intelletto umano può intuire astrattivamente. L'intelletto umano non intuisce le essenze specifiche, intuisce gli aspetti più universali della realtà, coglie le essenze delle cose nei loro aspetti più universali di *essere*, *unità*, *molteplicità*, *divenire*, *attività*, ecc., e su queste, con successive analisi, astrazioni formali e deduzioni, costruisce la filosofia; coglie altresì quegli aspetti della realtà sui quali sono costruite le matematiche,[3] come è provato dal fatto che fin dall'epoca greca, nel mondo occidentale, il pensiero umano ha elaborato almeno certe parti delle scienze matematiche che sono poi state perfezionate, ampliate, ma non contraddette dal pensiero successivo. Ma l'intelletto umano non intuisce le essenze delle realtà naturali nei loro aspetti qualitativi più determinati, non intuisce che cosa sia un corpo grave, che cosa sia l'acqua, che cosa sia l'acido solforico o che so io, quindi non può analiticamente scoprire nell'essenza del corpo grave la legge di Newton o nell'essenza dell'acqua la necessità di bollire ad una certa temperatura o nell'essenza dell'acido solforico quella di dar luogo alle tali o tal'altre reazioni chimiche. La prova di ciò sta nel fatto che l'uomo non è riuscito a costruire una scienza della natura se non quando ha cercato le leggi naturali con procedimenti induttivi.

---

(3) Siano essi gli aspetti quantitativi, o l'aspetto di unità-molteplicità. Cfr. l'Introduzione, pag. 36.

Induzione in senso generico e induzione come processo argomentativo

Abbiamo visto in *logica minor* che cosa è l'induzione: è l'argomentazione con la quale si passa da proposizioni particolari ad una proposizione universale. « Ci son due modi di acquistare la scienza — dice S. Tommaso commentando Aristotele —: per dimostrazione (deduttiva) e per induzione ... E questi due modi differiscono, perchè la dimostrazione parte da universali, l'induzione invece parte da particolari ».[4]

Premettiamo che il termine aristotelico ἐπαγωγή, che gli scolastici traducono con *inductio*, ha un significato molto più ampio del termine *induzione* così come è inteso dai moderni e così come lo intendiamo noi. Per Aristotele e per i medioevali l'induzione è qualsiasi passaggio all'universale: anche l'astrazione universalizzatrice è — nel senso antico — induzione. Per noi invece l'induzione è una particolar forma di passaggio all'universale: è il passaggio da *proposizioni* particolari ad una *proposizione* universale.

Parliamo ora dell'induzione in questo secondo e più ristretto senso.

Definizione aristotelica dell'induzione

Quando Aristotele parla dell'induzione in questo senso più ristretto, quando parla dell'induzione come ragionamento, egli la definisce così:[5] *L'induzione è quel modo di ragionare per cui, anzichè attribuire un estremo all'altro in virtù del termine medio* (come si fa nel sillogismo), *noi troviamo il termine medio in virtù dell'altro estremo.* L'esempio di Aristotele è questo: l'uomo, il cavallo e il mulo sono longevi, ora l'uomo, il cavallo e il mulo sono privi di bile, dunque tutti gli animali privi di bile sono longevi. Non fermiamoci sul contenuto dell'esempio — che è quel che è —. Vediamo piuttosto qual è lo schema del ragionamento induttivo in confronto a quello del ragionamento sillogistico.

« È interessante quella denominazione di *medio* data al soggetto

---

(4) « Duplex est modus acquirendi scientiam: unus quidem per demonstrationem, alius autem per inductionem ... Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit ex universalibus, inductio autem procedit ex particularibus ». *In libros Poster. Analyticorum*, lib. I, lectio 30.

(5) *Anal. Pr.*, lib. II, cap. 25 Ἐπαγωγή μὲν οὖν ἐστι ... τὸ διὰ τοῦ· ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν Α Γ μέσον τό Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τό Α τῷ Β ὑπάρχειν.

della conclusione indotta. È chiaro infatti che quando Aristotele dice: nell'induzione si trova il medio attraverso uno degli estremi, egli parla qui di medio per analogia col sillogismo, non di ciò che effettivamente nell'induzione fa da medio, ossia da ponte di passaggio. Ciò risulta evidente dall'esempio: l'assenza di bile infatti non è un concetto che io possieda già e di cui conosca già la connessione con la longevità (come avverrebbe nel sillogismo), ma è invece il punto di arrivo del processo induttivo. Chi fa da ponte di passaggio, quindi propriamente da medio, sono i soggetti particolari studiati. Perchè dunque chiamar medio l'assenza di bile, che è il punto di arrivo? Perchè essa ha la funzione che avrebbe il medio nel sillogismo: è destinata cioè a dare la ragione di quel comportamento (la longevità), ossia dell'inerire di quel predicato a quei soggetti.

« Il lavoro induttivo è dunque la ricerca di una essenza alla quale poter connettere un determinato comportamento osservato in varî soggetti, è la ricerca del vero soggetto di quel predicato osservato nei soggetti particolari. Poichè — supposto che l'esempio di Aristotele fosse esatto — tutti gli altri caratteri dell'uomo, del cavallo e del mulo non avrebbero nulla a che fare con la longevità: chi è longevo è *il privo di bile*, natura universale(o, meglio, più universale di quelle da cui siamo partiti) che abbiamo scoperto nei particolari (relativamente particolari) osservati. L'universalità della conclusione non dipende dunque essenzialmente [6] dall'ampiezza della enumerazione dei casi particolari, ma dal fatto che quell'enumerazione, quella osservazione, quella esperienza ci hanno portato a scoprire un carattere o un complesso di caratteri che noi *crediamo* sia la *ragione* del comportamento osservato. Trovato questo, è raggiunta anche la universalità della conclusione, perchè se il predicato osservato nei varî soggetti particolari non dipende dalla loro particolarità, ma da una natura che ne prescinde, dovunque si trovi tale natura si ritroverà anche quel predicato.

« Ecco perchè Aristotele mette sotto una denominazione comune l'induzione e l'astrazione: qui e là si tratta di scoprire una natura universale, prescindendo dagli altri caratteri offerti dall'esperienza ».[7]

(6) Può dipendere accidentalmente in quanto un'ampia enumerazione generalmente aiuta a scoprire l'universale interessante; dà modo di costruire la *tabula praesentiae* — secondo la terminologia di Bacone — o applicare il *metodo di concordanza* — secondo la terminologia di J. Stuart-Mill.

(7) Prendo questo passo dal mio articolo *Concezione aristotelico-tomistica e con-*

Tuttavia l'induzione si distingue dalla semplice astrazione universalizzatrice perchè nell'induzione « io vado sì alla ricerca di un universale, ma non di un universale qualunque, sibbene di un tale universale che possa connettersi con un determinato predicato, che possa fungere da soggetto di una proposizione il cui predicato è già dato, perchè imposto dall'esperienza. Perciò, mentre nella semplice astrazione posso adeguarmi più o meno alla realtà, ma non posso mai incorrere in errore, perchè sono al di qua del giudizio, nella conclusione di un procedimento induttivo posso errare. Se, ad esempio, concepisco l'uomo come *animal bipes*, ne avrò un concetto inadeguato, ma non sbaglio; se invece assumo il concetto di *animal bipes* per spiegare la libertà umana cado evidentemente in errore ».[8]

Differenza fra induzione e sillogismo

L'induzione differisce anche dal sillogismo. Ecco infatti gli schemi dei due procedimenti argomentativi:

Sillogismo	Induzione
Ogni M è P	*a, b, c sono P*
ora a, b, c sono M	*ma sono P in quanto hanno il predicato M*
dunque a, b, c sono P	*dunque ogni M è P*

Evidentemente io non posso ridurre l'induzione a sillogismo, perchè per far questo dovrei dire così:

a, b, c, sono P
ora a, b, c, sono M
dunque ogni M è P

Ora questo è un sillogismo non valido perchè il medio (*a, b, c*) sarebbe due volte particolare. Tale sillogismo potrebbe essere valido solo se *a, b, c* equivalessero ad un universale, ossia esaurissero il predicato M sì che essi fossero i soli possibili soggetti di M e così

---

cezioni moderne dell'induzione, in « Rivista di filosofia neoscolastica », XXVI (1934), pag. 580.

(8) Articolo citato, pag. 581.

l'enumerazione dei particolari fosse completa. Ma in tal caso l'induzione non mi insegnerebbe nulla di nuovo.[9]

Mentre nel sillogismo dimostrativo si *vede* (analiticamente) il nesso fra l'estremo maggiore e il medio (P ed M), nell'induzione tale nesso non è veduto, ma *supposto.*

Ogni induzione è una ipotesi da verificare. Quando la verificazione riesca sempre (coi quattro metodi indicati in *logica minor*), la supposizione fatta appare evidente, ma questa evidenza resta sempre di natura diversa da quella delle proposizioni analitiche, perchè si vedono *sempre soltanto connessioni di fatto*, non si vede mai una connessione necessaria.

Il fondamento dell'induzione

Qual è dunque la ragione per cui si afferma, dietro quelle connessioni di fatto, una connessione necessaria, che pure non si vede? Qual è il fondamento dell'induzione?

Molti hanno risposto: è il principio del determinismo. Tale principio è stato formulato in modi diversi. S. Tommaso lo formula così: *non ex quacumque virtute quaevis actio procedit.*[10] Formula esatta e breve, che ha il solo inconveniente di essere negativa. Positivamente la potremmo tradurre così: « ogni principio agente ha un determinato modo di agire » (e quindi, in termini meno universali, « ogni causa ha un determinato effetto ed ogni effetto ha una causa determinata »).

Ora questo principio è certo una condizione *necessaria* del ragionamento induttivo, ma *non è sufficiente.*

---

(9) « In quo aliqui hallucinati sunt existimantes formalitatem inductionis requirere, quod in antecedenti numerentur omnia singularia vel si non numerentur omnia, apponatur particula "et sic de singulis", qua posita inductio reddetur efficax argumentum et consequentia formalis; procedit enim a tota collectione singularium ad universalem, quod est ab aequivalente ad aequivalens.

« Ceterum *hoc non est facere inductionem*, in ratione praecisa inductionis, consequentiam formalem, *sed adiungere illi alium locum arguendi, nempe ab aequivalenti ad aequivalens,* qui semper est probatio efficax. Sed tamen *inductio ex natura sua et propria vi id non petit.* Nam cum inductio deserviat, ut ex ipsa sensuum experientia sumatur notitia rei universalis, si necesse esset numerare omnia singularia sub universali contenta, numquam aut rarissime fieret inductio. Quis enim omnia singularia experiri posset? ». Joh. a Sancto Thoma, *Logica*, Quaest. disp. q. VIII, art. 2, ediz. Reiser, Torino, Marietti, pag. 199.

(10) III *Contra Gentiles*, cap. 2.

È necessaria perchè se i principii agenti operassero a casaccio, se un fico producesse ora fichi e ora pere, se il fuoco ora bruciasse ed ora gelasse, non sarebbe più possibile connettere un determinato modo di agire con una determinata natura.

Per tornare all'esempio che si faceva in *logica minor*,[11] se il germe di un organismo ora riproducesse l'organismo e ora lo annientasse, non sarebbe più possibile connettere la produzione di nuovi organismi con la presenza di germi.

Il principio del determinismo mi dice insomma: in natura *ci sono* connessioni necessarie, ci sono leggi; ma non mi dice *quali* siano queste leggi, quindi non è sufficiente, perchè nell'induzione non mi basta sapere che un dato modo di agire dipende da una determinata causa, ma debbo determinare *qual'è* la causa e per questo non posso basarmi su principî, ma solo su connessioni di fatto.

Per tornare all'esempio di Aristotele: il determinismo mi dice che la longevità ha una causa, ma questa causa non è l'assenza di bile, come credeva Aristotele. Così l'assenza di bile ha certo un effetto, ma non quello di far vivere a lungo.

Del resto se un principio a priori (come è quello del determinismo, che è riducibile al principio di identità) bastasse a giustificare le conclusioni indotte, l'induzione sarebbe ridotta a deduzione. E la riduzione del processo induttivo a quello deduttivo implica l'affermazione che l'uomo possa dedurre da principî a priori il sistema della natura — che è la vecchia, e sempre smentita, pretesa idealistica.

Dunque il fondamento dell'induzione è duplice: è il principio del determinismo e l'esperienza. Si cercano le leggi della natura nella linea delle connessioni di fatto. Siamo assolutamente sicuri di trovarle? Il criterio di certezza qui è la verificazione. Se quella che si suppone sia una legge naturale è verificata dalle nuove esperienze, saremo sempre più confermati nella fiducia di aver trovato.

---

(11) Cfr. sopra, pag. 93.

3. L'evidenza morale

Molte premesse dalle quali partiamo nei nostri ragionamenti non sono nè proposizioni analitiche, nè conclusioni di una induzione nel rigoroso significato precisato sopra: sono tutte le affermazioni generali riguardanti la vita, le consuetudini, i costumi *umani*. Siamo certi, ad esempio, che il cibo che stiamo per prendere non è avvelenato, che un bambino affidato alla mamma riceverà tutte le cure possibili e non sarà maltrattato, ecc. Ne siamo sicuri, dico, anche senza aver *constatato* che il cibo non è avvelenato, che la tal mamma cura affettuosamente il suo bambino, quindi anche quando tali verità non sono per noi fatti immediatamente evidenti; ne siamo sicuri quindi in base ad un ragionamento (sia pur implicito e non attualmente formulato). Ora, su quale premessa generale si fonda tale ragionamento? Sulla premessa che normalmente un uomo non avvelena un altro, che una mamma non maltratta suo figlio se non sono o impazziti o radicalmente pervertiti o in preda a una violentissima passione — casi che suppongo di poter escludere per chi di solito mi prepara il cibo e per la tal mamma di mia conoscenza.

Tali premesse che riguardano i costumi umani, il modo normale di comportarsi degli uomini, non possono esser conosciute se non per induzione; [12] ma è una induzione, questa, che non può fondarsi sul determinismo, poichè l'uomo non è necessariamente determinato ad agire in un modo o in un altro, [13] quindi potrebbe, anche senza esser pazzo, operare in modo opposto a quello normale.

Alcuni autori chiamano: *certezza metafisica* la certezza che abbiamo delle proposizioni analitiche, siano esse immediatamente evidenti, siano dimostrate deduttivamente; *certezza fisica* quella che abbiamo delle conconclusioni ottenute induttivamente e riguardanti il mondo fisico; *certezza morale* quella che abbiamo delle proposizioni universali riguardanti i costumi degli uomini.

Noi abbiamo evitato il termine *certezza*, poichè può essere preso in

(12) Si noti bene: i *costumi* umani, non le *leggi morali*. Della legge morale si può avere una evidenza analitica, ma la legge morale mi dice come l'uomo *deve* comportarsi, non come si comporta di fatto. Per sapere come si comporta di fatto si può basarsi solo su una induzione.

(13) Supponiamo qui l'esistenza della libertà, che ancora non abbiamo dimostrato. Per chi non ammettesse la libertà umana, l'evidenza delle proposizioni riguardanti la vita umana, il modo di comportarsi dell'uomo, sarebbe della medesima natura di quella delle proposizioni riguardanti il mondo fisico.

significati diversi. La certezza infatti è definita da S. Tommaso *firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile,* [14] quindi come un carattere dell'atto conoscitivo, dell'assenso; come un fatto psichico, soggettivo: *Certitudo essentialiter invenitur in vi cognoscitiva*; [15] e perciò si distingue dall'evidenza, che è invece un carattere della proposizione, del rapporto oggettivo o *Sachverhalt.* Data questa distinzione, si può parlare di certezza anche là dove manca l'evidenza e logicamente si dovrebbe ammettere anche una certezza erronea, poichè di fatto si dà talora un assenso fermo anche a proposizioni false.

D'altra parte spesso il termine certezza è preso come sinonimo di evidenza o di verità; si parla di certezze, si dice "le nostre certezze" per significare "le verità di cui non possiamo dubitare", e in questo senso sarebbe una *contradictio in adiecto* parlare di certezza erronea.

4. L'evidenza storica

All'evidenza delle proposizioni riguardanti i costumi degli uomini si connette l'evidenza dei fatti storici, ossia dei fatti che non si sono constatati, ma che sono attestati da altri, come l'esistenza di Giulio Cesare, della guerra di successione spagnola o delle guerre di indipendenza. Ma, oltre i fatti storici in senso preciso, oltre i fatti storici "in grande" — per dir così —, di moltissimi altri fatti dobbiamo ammettere l'esistenza perchè ci è testimoniata da altri, e guai a noi se dovessimo constatare tutto ciò di cui nella vita quotidiana affermiamo l'esistenza.

Ora, anche un fatto attestato da altri può essere, mediatamente, evidente, quando la testimonianza abbia un valore indubitabile. Tale valore deve essere controllato caso per caso; si può tuttavia dare qualche norma generalissima.[16] Un fatto storico può essere evidente quando:

1. sia un fatto *possibile e facilmente conoscibile;*

2. i testimoni abbiano: *a*) *conoscenza del fatto* e *b*) siano *veraci.* La conoscenza del fatto da parte dei testimoni ci è assicurata quando essi siano in condizioni tali di luogo e di tempo da poter avere esperienza del fatto o almeno da poter essere informati da chi ne ebbe esperienza. Circa la veracità va tenuto presente che *nemo gratis men-*

---

(14) *In III Sent.*, Dist. XXVI, q. 2, art. 4, citato da Remer, *Logica maior* [6], pag. 70.
(15) *Summa theol.*, IIª IIªᵉ, q. 18, art. 4.
(16) Uno svolgimento più ampio è di competenza della metodologia storica.

dax; quindi la veracità del teste va presupposta quando positivamente non risulti un motivo che può aver indotto il teste a mentire. Si può esser certi della veracità del teste quando questi riferisce cose che non gli tornano a onore o non gli sono utili.

Garanzia insieme della scienza e della veracità dei testimoni è poi l'accordo fra parecchi di loro, specie quando sono di tendenze diverse e si trovano in diverse condizioni.

5. L'evidenza estrinseca e la fede

I diversi tipi di evidenza che abbiamo esaminato fino ad ora hanno un carattere comune: quello di farci vedere, immediatamente o mediatamente, il nesso fra soggetto e predicato della proposizione; di essere *evidenze intrinseche.* Ci sono casi, invece, nei quali si afferma una proposizione non perchè si veda, neppure indirettamente, un nesso fra i termini della proposizione, ma solo perchè si vede che ci sono buoni motivi per assentire ad una proposizione che viene proposta.

Questo vedere che c'è un motivo per dare l'assenso è detto *evidenza estrinseca* o *di credibilità.* La conoscenza basata sull'evidenza estrinseca si chiama *fede.*[17] L'evidenza estrinseca è data dall'autorità di un altro che mi asserisce l'esistenza di quel nesso oggettivo (fra soggetto e predicato) che io non vedo. Se questo altro è un uomo, si ha una fede umana, come è quella che un discepolo può avere nel maestro; se l'altro è Dio o qualcuno che parli in nome di Dio, si ha la fede religiosa, la fede divina.

Differenza fra fede e certezza storica

Anche nella fede l'assenso è dato in base ad una testimonianza, come nell'evidenza storica, ma il motivo per accettare la testimonianza è diverso. Quando si tratta di storia si accetta la testimonianza

---

(17) « In primo casu (evidenza intrinseca) intellectus ab ipso obiecto movetur ad assentiendum, et non potest non assentiri. In secundo casu (evidenza estrinseca) non movetur ab obiecto, quia illud non cognoscit, et per consequens non necessario sed per quandam electionem, ut inquit S. Thomas, voluntarie declinat ad assentiendum ». V. Buzzetti, *Institutiones philosophicae*, a cura di A. Masnovo, t. I, pag. 88. Si veda il passo di S. Tommaso citato più avanti.

perchè si può controllare il valore della testimonianza stessa. La testimonianza storica è un po' come uno strumento nel quale leggiamo ciò che non potremmo conoscere direttamente, come uno strumento di misura: si accetta quel che dice il termometro non già per amor del termometro, ma perchè si sa che, sotto certe condizioni, il mercurio non può comportarsi altro che così. Analogamente si dà l'assenso a ciò che dice il testimone storico non per fiducia in quella tal persona che scrive, ma perchè, dati i costumi umani, si sa che un uomo in certe condizioni non può riferire se non ciò che veramente è.

Quando invece si tratta di fede, si accetta la testimonianza perchè *ci si fida* della persona che testimonia. Il teste non funge più da puro mezzo di accertamento, ma *vale in quanto persona.* Quando si aderisce all'affermazione di un maestro per l'autorità del maestro, ad una concezione morale perchè è affermata da una grande figura morale, l'assenso è motivato dall'autorità di chi attesta, dal valore della sua persona.

Si obietterà: ma questo valore, questa autorità debbono pure essere stati dimostrati, chè altrimenti la nostra fede sarebbe affatto irragionevole. Rispondo: sì, debbono essere stati dimostrati, ma, vorrei dire, in generale. Di un testimone storico io debbo controllare l'autorità caso per caso, come debbo vedere caso per caso se uno strumento funziona bene, mentre non si potrebbe più parlare di fede se si controllasse caso per caso il valore di colui al quale crediamo. Per prestar fede dobbiamo conoscere il valore della persona: da questo trae valore la testimonianza. La testimonianza storica può quindi esser sostituita da un monumento, ed ha tanto più valore quanto più è impersonale; la testimonianza, invece, che genera una fede deve emanare da una persona ed ha tanto più valore quanto più spiccata è la personalità dalla quale emana.

Ecco perchè S. Tommaso dice che nella fede l'assenso è determinato dalla volontà, è libero. « L'intelletto può assentire ad una proposizione in due modi: o perchè è mosso dallo stesso oggetto ... oppure non perchè sia mosso sufficientemente dall'oggetto, ma *per una scelta che volontariamente inclina ad una parte piuttosto che all'altra.* E, se l'assenso è dato con dubbio e timore che sia vera l'altra parte, abbiamo opinione, se invece è dato con certezza, senza quel timore, abbiamo *la fede* ».[18]

---

(18) « Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab

Talora, da certi dati di fatto non si può indurre una conclusione che possa dirsi rigorosamente dimostrata, nè vi è un'autorità che ci attesti la verità di tale conclusione. La conclusione si dice allora *probabile*.

Un oggetto di immediata evidenza non può esser mai probabile, è necessariamente vero; ciò che io *vedo*, sia di fatto sia nell'ordine ideale, *è*, e non può non essere, mentre probabile è ciò che può anche non essere. Dunque una proposizione probabile potrà esser solo mediatamente conosciuta, potrà esser solo la conclusione di un ragionamento e non di un ragionamento dimostrativo, poichè anche le conclusioni dimostrate sono necessariamente vere.

Proposizioni probabili sono quelle concluse mediante un *ragionamento per analogia*.

L'argomentazione per analogia conclude che se un soggetto S ha il predicato P, un altro soggetto S', simile ad S, avrà pure il predicato P. Cosi argomentiamo nella vita quotidiana quando ci aspettiamo, per esempio, che il treno sul quale siamo soliti salire abbia un ritardo di cinque minuti, perchè nei giorni passati abbiamo constatato che aveva un tal ritardo, quando prendiamo l'ombrello e ci aspettiamo che piova perchè vediamo certe nuvole che altre volte hanno portato la pioggia. Così — se pur in modo enormemente più raffinato, misurando tutti i casi positivi e negativi, le circostanze, ecc. — argomentano gli assicuratori per fissare la quota di assicurazione, ecc.

Il ragionamento per analogia suppone che dietro i fatti da noi sperimentati ci siano leggi necessarie, suppone conosciuto a priori il principio del determinismo, chè altrimenti non avrebbe nessun senso aspettarsi che le cose continuino ad andare come sono andate fino ad ora, aspettarsi che un oggetto simile a quelli che abbiamo

---

ipso obiecto (*evidenza intrinseca*), quod est vel per se ipsum cognitum (*evid. intrinseca immediata*) — sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus — vel per aliud cognitum (*evid. intrinseca mediata*) — sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia —; alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam (*evid. estrinseca*). Et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine erit fides ... ». *Summa theol.* IIª IIªᵉ, q. I, art. 4.

sperimentato si comporti pure in modo simile ad essi. Ma, d'altra parte, se conoscessimo a priori *quali* sono le leggi dalle quali dipendono i fatti osservati, potremmo procedere deduttivamente e non per analogia; se procediamo per analogia è perchè non sappiamo quali siano le leggi che regolano i fatti da noi osservati, e cerchiamo di approssimarci ad esse (più o meno, a seconda della finezza con la quale è stata misurata la probabilità) in base ai dati di fatto che conosciamo.

Teorie moderne sulla probabilità

La logica della probabilità è stata particolarmente studiata nell'epoca moderna e contemporanea; noi accenneremo qui solo brevemente alla parte filosofica di questa dottrina.

Sulla natura della probabilità ci sono due teorie fondamentali, che hanno poi diverse specificazioni e sfumature nei diversi Autori, e sono dette rispettivamente teoria *aprioristica* e teoria *aposterioristica* della probabilità. Secondo la teoria aprioristica [19] la probabilità sarebbe espressa da un rapporto matematico, e quindi conoscibile a priori; sarebbe il rapporto fra il numero dei casi favorevoli all'evento e il numero dei casi possibili.

Se io getto un dado, [20] il numero dei casi favorevoli alla comparsa della faccia con due punti è 1, il numero dei casi possibili è 6, perchè sei sono le facce di un dado. Si dice allora che la probabilità che compaia la faccia con due punti è di 1/6.

E, di fatto, se il numero dei getti è molto grande, il numero di volte in cui effettivamente compare la faccia con due punti tende ad avvicinarsi al numero espresso dal rapporto matematico. [21]

La determinazione della probabilità di un evento sarebbe fondata sul *principio di indifferenza*, o come anche si dice, *di ragione non sufficiente*, perchè dipenderebbe dal fatto che tutti i casi sono ugualmente possibili (qualunque faccia del dado può comparire).

Secondo la teoria aposterioristica, invece, la probabilità è determinata in base all'esperienza, e precisamente in base all'esperienza della *frequenza* con la quale un evento si avvera in una serie di casi. Più precisamente, la probabilità sarebbe *il limite a cui tende la frequenza* di un evento in una serie, ove questa serie sia prolungata all'infinito. La probabilità 1/6 che compaia la faccia del dado con due punti sarebbe data dalla frequenza con la quale tale faccia compare in una serie di getti; meglio: dal valore-limite a cui tende quella frequenza quando si supponga prolungata all'infinito la serie dei getti.

Secondo Keynes [22] la teoria che fonda la probabilità sulla frequenza

---

(19) Che è anche detta teoria *classica* della probabilità e nella sua formazione più esatta risale al Laplace.

(20) Lo studio della teoria della probabilità cominciò con la ricerca sulle probabilità dei giochi d'azzardo.

(21) Questo fatto è espresso dal teorema di Bernouilli.

(22) *A Treatise on Probability*², London, 1929, pag. 92.

sarebbe stata sostenuta per la prima volta da L. Ellis e poi perfezionata da Venn; oggi è difesa specialmente da Von Mises [23] e da H. Reichenbach. [24].

Studiosi di tendenze diverse, come Keynes e Von Mises, sono d'accordo nell'osservare che un principio a priori non basta per determinare la probabilità. Come si può infatti sapere che tutti i casi sono egualmente possibili, che tutte le facce del dado hanno uguale possibilità di comparire se non in base ad una esperienza? Se il dado fosse falsificato, avesse, ad esempio, un piccolo peso in corrispondenza alla faccia con sei punti, non sarebbe più vero che tutte le facce hanno uguale possibilità di comparire. E chi mi dice, osserva Von Mises, [25] che il fatto di appartenere a zone diversamente distanti (sia pur di poco) dalla radice della zanna dell'elefante non costituisca per le facce di un dado d'avorio una differenza che può influire sul giuoco? Si risponderà che sul modo di cadere del dado influiscono solo le leggi meccaniche, ma come si sa questo se non dall'esperienza?

Ma, d'altra parte — contro l'esclusivo empirismo della teoria della frequenza — come si può sapere che, continuando indefinitamente una serie (p. es. di getti di un dado) la frequenza relativa di un evento (p. es. della comparsa di una certa faccia) constatata fino ad ora, continuerà a tendere verso quel limite anche se prolungata all'infinito?

Il Reichenbach [26] ha riconosciuto che per questo bisogna fare una induzione e l'induzione suppone sempre (come condizione necessaria, non come condizione sufficiente) il determinismo, quindi un principio a priori. [27]

Anche le conclusioni probabili dunque, che sono conclusioni di ragionamenti per analogia, suppongono che dietro la molteplicità di fatti attestati dall'esperienza stiano leggi necessarie, rapporti fra essenze.

---

(23) *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*,2 Wien, 1936.

(24) *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leiden, 1935.

(25) *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*,2 p. 91. Critica analoga si trova nel KEYNES, *Op. cit.*, pag. 54.

(26) *Wahrscheinlichkeitslehre*, pagg. 387 ss.

(27) Il Reichenbach veramente dice che l'induzione si fonda su una *scommessa* (*Setzung*) o una *fede* (torna il *belief* humiano) che i fatti seguano una legge e, da buon empirista, esclude che il determinismo sia conosciuto a priori. (*Op. cit.*, pag. 410-420). Non vogliamo qui discutere l'empirismo del Reichenbach: ci limitiamo ad osservare che, sia pure soltanto creduto per le necessità dell'azione, sia pure soltanto "scommesso", l'a priori ritorna. Cacciato dalla porta, rientra dalla finestra.

APPENDICE

L'ERRORE

L'errore è l'assenso dato ad una proposizione falsa. L'esistenza, incontestabile, dell'errore presenta un problema non facile, poichè se conoscere è un apprendere ciò che è, siamo davanti a questo dilemma: o c'è davanti al mio spirito qualche cosa ed io la vedo ed affermo che è così, o non c'è qualche cosa ed allora non può esserci conoscenza affatto, e quindi non ci sarà neppure errore. Come è possibile dunque che ci sia conoscenza e che questa conoscenza non risponda a ciò che è?

Evidentemente non possiamo cavarcela dicendo che nella conoscenza erronea vediamo le cose diverse da quel che sono, poichè vedere una cosa diversa da quel che è, vederla verde quando è rossa, significa vedere quel che non c'è, vedere un verde che non c'è; ora vedere quel che non è, è contraddittorio, poichè il vedere è sempre un vedere qualche cosa.

Premettiamo che l'errore non può esserci, nè di fatto c'è, nelle proposizioni immediatamente evidenti. Che non possa esserci si capisce, data la natura della conoscenza che è originariamente un *vedere*. Ma siccome talora sembra che di fatto si dia errore anche a proposito di proposizioni immediatamente evidenti, pare sia compromessa la nostra concezione della conoscenza. Sembra infatti che anche sui principî più evidenti, come quello di contraddizione, anche sui fatti sensibili, gli uomini non siano d'accordo: ora quando due uomini pronunciano opposte affermazioni su un determinato argomento, uno dei due sbaglia.

Ma si è detto: *sembra* che non ci sia accordo sulle proposizioni immediatamente evidenti, poichè, se si fa uno studio un po' più profondo, ci si accorge che le pretese divergenze su tali verità non ci sono. Per quel che riguarda le verità di fatto si disse già che i così detti errori dei sensi non sono dei sensi e della conoscenza immediata, ma sono soltanto nella conclusione di un ragionamento per analogia.

Per quel che riguarda i principî primi, lo studio che ne faremo nell'ontologia ci farà vedere che in realtà nessuno ha mai negato il principio di contraddizione e che quel che si dice di negare quando si parla del principio di causalità è spesso tutt'altra cosa da un principio primo. Quando due uomini non sono d'accordo su un principio immediatamente evidente, ciò avviene generalmente perchè ognuno prende i termini della proposizione in un significato diverso,[1] e allora, pur contraddicendosi apparentemente, possono entrambi affermare la verità.

L'errore può esserci nelle conclusioni di ragionamenti, specie se si tratti di ragionamenti complessi, perchè in questi casi ci sono molti rapporti da vedere, e può darsi che un anello della catena sfugga.

Tuttavia il problema resta, anche in questo caso, perchè se non si vede uno dei passaggi dell'argomentazione non si è determinati a dar l'assenso e quindi si dovrà dire "non vedo", ma non si potrà sbagliare.

Ma accade che talvolta *non si veda* il nesso e pure *si voglia* ugualmente dire qualche cosa; si dà allora un assenso alla cieca e allora si può sbagliare. L'errore è dunque *ateoretico:* è un atto di volontà, non di intelligenza.

Naturalmente non bisogna trarre conseguenze semplicistiche e puerili da questa affermazione, non bisogna dire, ad es., «il tale sbaglia, dunque è una personaccia», poichè ciò che muove a dar l'assenso, quando non c'è evidenza, nè intrinseca nè estrinseca, può essere sì una passione, il desiderio di giustificare il proprio operato (*qui veritatem Dei in iniustitia detinent*, dice S. Paolo, *Rom.*, I, 18) — ma può essere anche una certa precipitazione, la fretta di arrivare ad una conclusione, forse anche con un buon fine. Si parlò, ad es.,

(1) Cfr. le belle osservazioni del VARISCO, *L'errore*, in «Archivio di Filosofia», 1932, fasc. I.

dei così detti errori dei sensi e si disse che in tali casi noi facciamo un'affermazione senza aver ben considerato, il che vuol dire: la volontà (e più spesso l'impulso) prende il sopravvento sull'intelletto, e ciò, come si disse, per motivi pratici, vitali potremmo dire, ossia perchè la nostra attività pratica, i nostri movimenti sarebbero straordinariamente impacciati, perchè la nostra vita stessa sarebbe talora minacciata, se non ci pronunciassimo rapidamente, senza aver visto bene. Perciò quell'elemento extrateoretico che interviene a determinare l'errore può anche essere giustificato in certi casi.

Resta però sempre vero che l'errore non è un fatto teoretico e quindi anche le precauzioni contro l'errore saranno di carattere ateoretico. Esse possono riassumersi tutte in una: *purificazione morale*, purchè si prenda questo termine in un significato molto ampio e profondo, e cioè lo si intenda come un liberarsi da ogni interesse che non sia quello per la verità, come un distacco da ogni preferenza personale, da ogni desiderio di affermare se stessi, la propria tesi, piuttosto che la verità. E, come nella vita morale spesso gli animi meno nobili sono i più soddisfatti della loro moralità e i più nobili sono anche i più vigili nello scoprire i propri difetti, così nella vita teoretica chi si proclama più spregiudicato è talora il più carico di pregiudizî: c'è un "dogmatismo" della critica che è il più feroce dei dogmatismi, perchè decreta a priori e in modo affatto acritico l'impossibilità di arrivare a un sistema, a una verità assoluta. Si capisce invece che coloro i quali hanno cercato più spassionatamente la verità, si siano meglio resi conto della difficoltà di eliminare tutti i motivi extrateoretici che possono influire nelle nostre conclusioni e, come Platone, come S. Agostino, abbiano molto insistito sulla necessità di purificare l'occhio dello spirito dalle travi e dai fuscelli che spesso lo oscurano.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Una bibliografia sulla logica e la teoria della conoscenza in generale sarebbe sterminata. Per alcune indicazioni fondamentali rimandiamo alle voci GNOSEOLOGIA e LOGICA dell'*Enciclopedia filosofica*.

Per le teorie neoscolastiche sulla conoscenza è prezioso il libro di G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1946. (Dello stesso Autore si vedano *Problèmes d'épistémologie*, Louvain, Publications Universitaires, 1960).

Fra i trattati più recenti mi limito a ricordare:

— F. MORANDINI, *Critica*, 4ª ed., Roma, Università Gregoriana, 1959.

— F. VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, 2ª ed., Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, 1947.

— VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, collez. « Guide di cultura », Morcelliana, Brescia, 1979.

INTRODUZIONE

LOGICA: QUESTIONI PRELIMINARI

LOGICA MINOR

LOGICA MAIOR
O TEORIA DELLA CONOSCENZA